

الجمعية الفلسفية المصرية

الجمعية الفلسفية المصرية (١٥)
السنة الخامسة والعشرون - العدد الخامس والعشرون
١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م

# مناهج البحث ونظرية المعرفة

## أعمال الندوة الفلسفية الخامسة والعشرون التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة والمعهد السويدي

مركز الكتاب للنشر
٢٠١٦

**مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الخامسة والعشرون ـ العدد الخامس والعشرون)/ ط١/**
**القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٦م.**
**٣٠٤ص؛١٧×٢٤سم**
**رقم الإيداع: ٢٠٠٣/١٢٣١٨**

**دار النشر:** **مركز الكتاب للنشر**
**عنوان الكتاب:** **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الخامسة والعشرون ـ العدد الخامس والعشرون)**
**رقم الطبعة:** **الأولى**
**تاريخ الطبع:** **٢٠١٦**




مركز الكتاب للنشر
شارع الهداية بلوك ١٨ قطعة ١ - حى السفارات - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢ - ٢٣٥٢٢٠٩٥
فاكس :٢٣٥٢٢١٥٤ - ٢٢٦٣٦٨٢٠
E.mail: markazelkitab@hotmail.com

# الفهــرس

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

# الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمي باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام «١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومي مدكور».

يتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والمؤتمر السنوي، وإصدار مجلة سنوية علمية محكمة. ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

تهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة، الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

**وعنوانها الحالي:** مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة - حوض الأخماس - بوابة٤ - عمارة ١١- شقة ٤ - الجيزة - مصر. تليفاكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠ (٢+)

**بريد إلكتروني:** Elgamaia.Elfalsafia@gmail.com

# مقدمة

تتراوح قضية المنهج في التراث الغربي بين العقل والنقل والتحليل من ناحية والتجربة والتاريخ من ناحية أخرى. ثم ظهر أخيراً المنهج الظاهرياتي يشق الطريق بين الاثنين بادئاً بالتجربة الحية التي تنشأ في الحياة ويحللها العقل. فالمنهج واحد ذو جوانب متعددة. وهذه هي قضية المنهج في التراث العربي وتأرجحه بين العقل والتجربة ثم اكتشاف الشعور باعتباره نقطة بداية جديدة، تجربة الفرد أو التجربة المشتركة.

وفي مناهج البحث الإسلامية تبدو في الظاهر أقل ولكنها في الحقيقة أعمق وأشمل وأكمل. تجمع بين الرياضي والتجريبي والتاريخي والشعوري والتجديدي الإصلاحي. فكلها جوانب متعددة لمنهج واحد.

وفي الاجتهاد المنهجي البداية بدحض القول بأن مناهج البحث مادة غربية خالصة. وصلت إلينا بعد التخلي عن المصادر المسبقة للمعرفة. والحقيقة لقد ظهرت مناهج البحث في التراث الإسلامي في كل العلوم تقريباً، العلوم الرياضية والتجريبية والتاريخية والشعورية في التصوف.

والمطلوب هو معرفة الظروف العقلية والبيئية التي دفعت إلى تأسيس الموضوع المنهجي في كل حضارة قبل المقارنة بينهما والانتهاء إلى المنهج الإنساني الواحد المتكامل.

**الجمعية الفلسفية المصرية**

# أولاً: في الفكر الإسلامي

# السؤال الأخلاقي للمنهج

## الحسن ابن الهيثم أنموذجا

د. شريف الدين بن دوبه(*)

### في البدء

تطرح الموضوعية في المنهج العلمي بعيدا عن المجال الأخلاقي إشكالات نظرية و إجرائية أمام الباحث، حيث نلحظ محايثة قيمية للأحكام والمعارف في عدّة مستويات قبلية تارة، وبعْدية تارة أخرى، والمعارف التي تتأسس على مرجعية قيمية في المستوى القبلي هي المعرفة المتعلّقة بالظواهر الإنسانية، والتي تحتلّ الأخلاق فيها قمة الهرم المعرفي، أمّا البحث في الطبيعة فالبعد القيمي لاحق، ولازم، إذ يلاحظ عموما في النتائج والاستتباعات التي يقتضيها التوظيف الإنساني للنتائج العلمية، كما تكون ثقافة الباحث، بشِّقّيها الذاتي والموضوعي معلماً رئيسا في توجيه مسار البحث، لأن تجاوز المكونات الفردية للمفاهيم والآليات التي يعتمدها الباحث أمر مستحيل، فمعايشة البحث بعيدا عن الحصيلة المعرفية والمنهجية للفرد مسألة تضعنا في دور أبدي.

ولذا نجد التفرُّد الذي منحه الإنسان لحقل المناهج في العلوم الطبيعية عموما والإنسانية خصوصا له ما يبرِّره، ولكن ما نريد الإشارة إليه في هذه الدراسة فكرة الأنموذج الذي يمارس سلطة قاهرة تحاكي العصاب القهري على الباحثين في حقل المنهجية، وهو الأنموذج العلمي الذي أصبح في المخيال العلمي مسيح المستضعفين من أصحاب الحقول المعرفية التي تعايش العوائق بالأصالة مثل الدراسات الإنسانية بشكل أدق.

ولكن القراءة المتأنّية للمنهج العلمي تكشف عن التداخل القائم بين منهجية البحث في الطبيعة والضوابط الأخلاقية، فالفصل بين المنهج العلمي والأخلاق فصل تعسُّفي، يسقط العلوم في متاهات موضوعية، ومنهجية، وقيمية.

(*) أستاذ مساعد شعبة الفلسفة جامعة سعيدة الجزائر.

وقد حرّكنا إلى دراسة هذه الحيثية في المناهج، لمّا لاحظنا اهتمام مناهج البحث العلمي بالمراحل، والخطوات الإجرائية المنتجة للنظام المعرفي، والقوانين العلمية، دون التوقف عند الخصال الأخلاقية التي تشترطها الحقيقة الموضوعية في الباحث، وفي البحث، وغياب هذا المنحى في البحث عند علماء الغرب له ما يبرره، وذلك لطبيعة التوجُّه البراغماتي الذي يحكم الرؤية الثقافية، والسياسية للمجتمع الغربي.

أمّا التوجه الثقافي لعلماء الإسلام في مسار البحث العلمي، فمقيد بالضوابط والالتزامات الأخلاقية التي تمليها عليه ثقافته، وعقيدته التي تقوم على الرحمة بدلالتها العامة، وعلى إكمال المكارم الأخلاقية، والتي تتّم بها النعمة الإلهية.

وسنقف عند شخصية العالم الإسلامي الحسن ابن الهيثم الذي بلغت شهرته الآفاق، حيث طرق حقولا في المعرفة أثبت الراهن أهميتها الحضارية في تقدُّم الأمم، وهي المباحث التجريبية التي أصبحت بالنسبة للعلوم الإنسانية نموذجا تحتذي به في الدقة، والصرامة العلمية، وهي علم الفلك، ويعود الفضل في معرفة الحسن بالهيثم إلى العالم المصري مصطفى نظيف.(١)

الحسن ابن الهيثم مدرسة علمية، وأرض خصبة لم تستثمر بعد، فالحقائق العلمية الموجودة في كتبه، لازالت تنتظر الباحثين من العرب والمسلمين، فما نعرفه عنه لا يمثِّل إلا غيضا من فيض، فموقعه في علم البصريات في الفترة الراهنة، يبقى جليا، و له أعمال جديرةٌ بالذكر في مجال علم المثلثات، وبخاصة تطبيق ما يسمَّى شكلَ ظل التمام في المثلثات الكروية على المثلث الكروي لسطح الأرض، وبذلك فقد سبق ابنُ الهيثم - على رأي تروبفكه Tropfke فيته viete الذي جدَّد تطويره، ويُعزى إليه أيضا رسالة وُجدت ترجمتها باللغة اللاتينية بعنوان De"cre pusculis، وهي استخراج ارتفاع طبقة الهواء (الجو ) باستخدام علم المثلثات، كان لها - منذ طباعتها في ليزابون lissabon عام ٩٤٩هـ/١٥٤٢م - تأثيرٌ عظيم على الغرب، فابن الهيثم في هذه الرسالة يُعَد - كما يذكر schramm - أول فيزيائي على الإطلاق قام بأول خطوة في إدراك مفهوم الجو بالمعنى الفيزيائي.(٢).. فهو كما يقول سارطون: «**أعظم عالم ظهر عند العرب في**

(١) مصطفى نظيف: (١٨٩٣- ١٩٧١م) من أبرز العلماء المصريين في القرن العشرين، تخصص في الطب والفيزياء، وكان له اهتمام عظيم بالتراث العلمي للحضارة الإسلامية، وأولى اهتمامًا خاصًا بتراث الحسن بن الهيثم، وكان من أوائل المطالبين بتعريب العلوم.

(٢) عبد الله حجازي مقال تاريخ المثلثات عند العرب، تاريخ الإضافة ٢٠١٢/١٢/٢٩ الرابط:
http://www.alukah.net/library/0/48388/#ixzz3HcbyCZmL

**علم الطبيعة، بل أعظمهم علماء الطبيعة في القرون الوسطى، ومن علماء البصريات القليلين المشهورين في العالم كله».**

والذي دفعنا إلى انتقاء ابن الهيثم في هذه الدراسة وجود ملامح الروح العلمية في شكلها المتكامل عنده، فالمنهج العلمي الذي نلحظه في أعماله لا يحتاج إلى استنباط أو تخمين، فهو بارزن للعيان بشكل صارخ، وتقدُّمه على فلاسفة الغرب في تأسيس المنهج العلمي لا ينفيه إلا جاحد، وقد اجتهد الأستاذ مصطفى نظيف في بيان تلك المكانة العلمية من خلال مقارنته بالفيلسوف الانجليزي فرانسيس بيكون، فقواعد الاستقراء التي قدمها بيكون، تحاكي بشكل دقيق القواعد التي تضمنها المنهج عند ابن الهيثم.

والسمة الإبداعية في نسق ابن الهيثم، والتي نعتقد في إمكانية اعتبارها أرضية يستمد منها الباحث المعاصر أدبيات، ومحطات منهجية تسمح له ببلوغ حقائق الأشياء، هي آليات بناء الحادثة العلمية عند ابن الهيثم، والتي تمكّن من خلالها في بوتقة المنهج العقلي، والتجريبي في صورة تركيبية جديدة، يصعب الفصل فيها انطولوجيا بين التجربة والعقل، وفي محلّ الشاهد، نستأنس بالنص التالي لابن الهيثم: «**ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس.ثم ونترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدمات، والتحفظ في النتائج**»[١].

وابن الهيثم لا يعتمد على الاعتبار فحسب، كما يرى مصطفى نظيف بل يعتمد عليه أيضا في إثبات النتائج التي تستنبط بالقياس بعد ذلك من تلك القاعدة أو القوانين، والأمثلة كثيرة قد وردت في مناسباتها في مواضع مختلفة من كتاب المناظر»[٢].

كما أن المحايثة بين الأخلاق والبحث العلمي عنده تعكس الأصالة الأخلاقية في المعرفة العلمية عند علماء الإسلام، فأخلاق بيكون لا تحتاج إلى تعليق، وقراءة شخصيته في التاريخ قد تسقط من مقامه العلمي عند الباحث، فالسمة الأساس في البحث العلمي عند المسلمين

---

(١) الحسن ابن الهيثم، كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرى، المجلس الوطني للثقافة والآداب مصر.الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص : ٦١

(٢) مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم وبحوثه البصرية ج١ مطبعة نوري القاهرة ١٩٤٢ ص ٣٢٤

هي الحضور الأخلاقي في شتى حقول البحث، وهي ما تعرف حاليا بالأخلاقيات التطبيقية، الأخلاق المتخصِّصة في حقل معين(الأخلاق الجهوية)، مثل أخلاقيات البحث العلمي، فالتدبُّر في نصوص ابن الهيثم يكشف عن مبادئ، وأبجديات هذا التخصص.

## الحسن ابن الهيثم

ولد أبو علي محمد بن الحسن البصري المعروف بابن الهيثم المعروف عند الغرب بـ «EL HAZAN» في البصرة عام ٣٥٤هـ-٩٦٥ م، ثم انتقل إلى مصر وأقام في القاهرة حتى وفاته سنة «٤٣٠هـ/١٠٣٩م» أكبر عالم رياضي، وطبيعي في العصور الوسطى.

ترك ابن الهيثم مؤلفات عدة في مجالات مختلفة، يغلب عليها المنحى العلمي الطبيعي، والرياضي، إذ «**ألّف في الفلك ثمانين كتابا ورسالة، وقد عرض في هذه الكتب والرسائل القيمة عملية سير الكواكب والقمر والأجرام السماوية وأبعادها.. وهو أول من شرح تركيب العين، وبيّن أجزاؤها بالرسوم، وسماها بأسماء تطلق عليها حتى الآن كالشبكية، والقرنية، والسائل الزجاجي، والسائل المائي... وله بحوث في تكبير العدسات، مهدت لاستعمال العدسات في إصلاح عيوب العين... وقد بحث في المعادلات التكعيبية، وحلّها بواسطة قطوع المخروط... وفي الضوء وانكساره..**[١]»

## منهج ابن الهيثم

«العبرة في العلم في المناهج، وليس في النتائج».يضعنا الحديث عن المنهج، والمنهجية أمام إمكانات معرفية مفتوحة، حيث اضطر العلماء إلى تأسيس علم قائم بذاته يهتم بمسائل، وفنون هذا المجال، فهو مجموعة من الخطوات الضرورية، واللازمة لأي بحث علمي، وقد عرف الفكر البشري عبر تاريخه الطويل منهجين رئيسيين، تفرعت عنهما منهجيات عديدة، وهما المنهج العقلي، والمنهج التجريبي.

ولكن الطبيعة البشرية للباحث تقف أمام الحقيقة الموضوعية بالمرصاد، وتأثير، وتوجيه الإيديولوجيا للبحث العلمي دليل على ذلك، حيث نلمس في الأنساق الفلسفية تزمتا، ودوجمائية

(١) عمر فاروق الطباع، عبد المنعم الهاشمي، ابن الهيثم، مؤسسة المعارف بيروت ط١٩٩٣,١ ص .ص ٨٠-٨١.

في الاعتقاد بصدقية النتائج، والأحكام عند أتباع هذه المدارس، فالتسليم بمنهج دون الآخر، والنظر بعين القيمة إلى المناهج أساء للبحث، وساهم في تخلُّف الإنسان، فالعقل لا يلغي التجربة، وليس بإمكان التجربة الاستغناء عن العقل، وهذا ماسنلاحظه عند ابن الهيثم فالمنهج عنده بناء بين العقل والتجربة، والنص التالي يشرح ذلك: «**ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس.ثم ونترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدمات، والتحفظ في النتائج**»[(١)].

## الملاحظة الاستقرائية

يقر ابن الهيثم بوجوب انتهاج الملاحظة الاستقرائية في تحديد، وتعيين الظواهر المدروسة، والملاحظة عند ابن الهيثم تقوم على إحصاء دقيق لحيثيات الظاهرة، والذي يتم عبر لحظة التصنيف، والتي من خلالها تقوم بتمييز الخواص الجزئية، من الخواص الرئيسة، والتي تقع موقع الشبهة في البحث العلمي، وهي التي أوقعت المتقدمين في البحث في موقع الاختلاف، يقول ابن الهيثم: «**إن المتقدمين من أهل النظر قد انعموا البحث عن كيفية إحساس البصر واعملوا فيه أفكارهم..وانتهوا منه إلى الذي وصل النظر إليه ووقفوا منه على ما وقفهم البحث..ومع هذه الحال فآراؤهم في حقيقة الإبصار مختلفة، ومذاهبهم في هيئة الإحساس غير متفقة فالحيرة متوجهة، واليقين متعذر، والمطلوب غير موثوق بالوصول إليه وما أوسع العذر مع جميع ذلك، في التباس الحق وأوضح الحجة في تعذر اليقين فالحقائق غامضة والغايات خفية والشبهات كثيرة..**[(٢)]» فالحقيقة واحدة، واختلاف العلماء حولها دليل على نقص، وخلل في الآليات المنهجية، وتتضمن الملاحظة الاستقرائية.

## التجريب والاعتبار

تظهر أهمية التجريب، في قيمته المنطقية، فهو محك الفروض الصحيحة، ويقصد به

---

(١) الحسن ابن الهيثم، كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرى، المجلس الوطني للثقافة والآداب مصر.الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص : ٦١

(٢) المرجع نفسه، ص : ٦٢

في الحقل العلمي إعادة الظاهرة في شروط اصطناعية، ويشترط في التجربة العلمية العزل، والتكرار، ويقصد بالعزل محاولة الباحث الفصل بين الظواهر الجزئية، التي تؤثّر على حدوث الظاهرة، ولكن ليس بالمستوى الأساس، بل تتداخل مع الظاهرة المدروسة، فالتجربة هي الأداة الكفيلة في نظر ابن الهيثم لتخطي عقبة المطرد، والمتغير في الظاهرة، فالمتغير في الطبيعة عرضي، وما هو ثابت هو الحقيقة، وحسب تعبير فرانسيس بيكون البواقي هي المتحكّمة في الظاهرة، وأهمية التكرار جلية في إثبات صدقية الفروض، فقابلية التجربة للإعادة دليل على إمكانية التحقق من جديد.وإضافة لهذا المبدأ اعتمد ابن الهيثم المراقبة، والمقارنة، والمعاينة والتأمل في استنباط النتائج.

فالتجريب العلمي النموذجي في حد الأستاذ مصطفى نظيف **«يبتدئ بمشاهدة الأمور الطبيعية على ما هي عليه في الواقع ويلي ذلك جمع الحقائق المشاهدة وتبويبها وترتيبها للبحث عن علاقة تربط بين تلك الحقائق قد نسميها قانونا طبيعيا أو نظرية علمية.»**[1] ومجرد النظر في منهج ابن الهيثم يكشف عن انطباق هذا المعيار على التجارب التي أجراها، ويمكننا الاستئناس بعبارة كمال الدين الفارسي يظهر فيها أهمية التجارب عند ابن الهيثم في كتابه المناظر، جاء فيها: «فوجدت برد اليقين مما فيه، مع ما لم أحصه من الفوائد واللطائف والغرائب، مستندة إلى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية، وقياسات مؤلفة من مقدمات صادقة[2]»

ويتضمّن التجريب عند ابن الهيثم دلالات إضافية من قبيل الاعتبار الذي هو التأمُّل، والتدبُّر، والاستدلال، والنظر في حقائق الأشياء، وجهات دلالاتها، ليعرف بالنظر فيها شيء آخر من جنسها، فالتجريب عملية بنائية تتفاعل فيها عمليات العقل مع معطيات التجربة، فلم يكن ابن الهيثم تجريبيا بحتا بل كان أيضا عالما اعتباريا - على حد تعبير مصطفى نظيف - لا بمعنى أن عمله كان قاصرا على إجراء التجارب، بل بمعنى أن عمله تضمن إنشاء أجهزة وآلات استعملها في تجاربه، وهو لا يكتفي بمجرد وصف الآلات وبيان كيفيات استعمالها، بل كان يصف الأجزاء وصفا مفصلا.

---

(١) مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم وبحوثه البصرية، المرجع نفسه، ص: ٣٠

(٢) جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت١٩٨٢ ص ١٠٨.

## أخلاقيات المنهج

يعتقد الكثير من الباحثين أن العبرة بالنتائج وفيها، ومبرِّر ذلك واضح للعيان، إذ تقع المصلحة في الطبيعة البشرية موقع الأصل، والمبدأ. والحاجة أمُّ الاختراع مسلّمات أصبحت بالتراكم، ومن خلال التواتر الوجداني، والاجتماعي حقيقة غير قابلة للبرهنة، بل تبنى المسلمات والنتائج من خلالها، ولكنّ القراءة المتأنِّية للمعنى المحمول في العبارة تكشف عن مستوى الأشكلة التي تستبطنها الدلالة، والتعارض القائم بين الفلاسفة حول مشروعية النظرة البراغمائية، وصدقيتها، وليس القصد في البحث مناقشة الموقف الذرائعي، بل هو بغرض الاستئناس في بيان الاختلاف التنظيري في التأسيس.

ولكن الملابسات التي ترافق النظرة العملية للأشياء، من محدودية، ونسبية، وذاتية، تنتقل إلى الباحث كلازمة فكرية، فيصبح مقيَّداً بحاجاته الشخصية، أو الاجتماعية، وهو الذي يسمح للسلطة في استثمار النخبة العلمية، وهذا ما نلاحظه في تبعية العلماء للمؤسسة السياسية عموما، والعسكرية خصوصا.

وعليه فإنّنا نجد في الموقف المتعالي عن مؤشِّرات المصلحة والغائية بعضا من الصدقية، حيث تتجلى الأخلاقية في أعلى صورها في تقديس الحقيقة لذات الحقيقة.

تطرح عبارة «العلم لا يفكر في ذاته» إشكالات أمام الباحث في فلسفة العلوم، وتاريخ العلم، إذ استشف البعض منها وجود مفارقة بين البحث العلمي، والبحث فيه، أي القراءة الخارجية، والنظرية للعلم، والدلالة التي تستبطنها الابستومولوجيا تفيد، وتقر بالعلاقة الخارجية بين العلمين، أو المعرفتين، فكانت خطابا، وقولا في العلم، افترض نتيجة لذلك استقلالية بين الحقلين، عالم الظواهر، وعالم الفكر: المفاهيم، المناهج، النتائج، وتخصص الباحث كلٌّ في حقله، ولكن الولوج في عالم الفكر الإسلامي يقدِّم لنا نماذج متميزة في البحث العلمي، شخصيات استطاعت ببصرها، وبصيرتها البحث في مجالات بحثية، لم يقدر العلم المعاصر اكتشافها حتى الآن، حيث نلمس في جلِّهم المنحى العلمي التطبيقي، والنظري، والحسن بن الهيثم نموذج حيّ لذلك، وستكون لنا وقفة مع منهجيته العلمية، بعيدا عن اكتشافاته النظرية والتقنية في حقول العلم المتعدّدة.

يقوم المنهج الذي تبناه ابن الهيثم على مجموعة مسلمات أو مصادرات، تتماهى فيها الروح العلمية والروح الأخلاقية، وهي كالتالي:

**الحق مبدأ المطلب [الحق مطلوب لذاته]**

يبدأ ابن الهيثم في كتابه: «الشكوك على بطلميوس[١] بتقرير قواعد، وآليات البحث العلمي، الذي يعبر عنه بالحق، أو الحقيقة، والملاحظ على ابن الهيثم في جميع دراساته، وبحوثه العلمية البدء ببيان المنطلقات الفكرية والمنهجية، والأخلاقية في البحث، في صورة أدبية بليغة: «الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده..[٢]».

تكشف تجربة الحسن ابن الهيثم العلمية عن التقاطع القيمي بين مبدأ البحث، وغايته، فالغايات لا تبرِّر الوسائل عند ابن الهيثم، بل ينبغي أن تكون الأخلاقية عنوانا لكل بحث، وهوية لكل باحث، فطلب الحق لذات الحق واجب وضعي، وشرعي، وانتقاؤه اللفظ (الحق) يفيد الإشارة إلى الذات الإلهية، المتصفة بكل صفات التمام، والكمال، فالحق مطلق، ينتظر النسبي بلوغه، والتوفيق الإلهي للباحث يكمن في تسديده، ومساعدته في انتهاج الطريق المستقيم لبلوغ الحق، كما ن الحق كلفظ يشير أيضا إلى الصدق المقابل للباطل، وإن كان التقاطع بينهما انطولوجيا إذ يمكن القول أن الوجود الانطولوجي والعيني للحق هو ذات الله سبحانه وتعالى، فالبحث عن حقائق الأشياء، والظواهر، وحقائق الأفكار لا يزيد الباحث إلا قربا من الله تعالى جدّه، ولا نقصد في هذا السياق التفكير عقيديا، أو بتعبير آخرديننة العلم، بل القصد هو بيان العلاقة الوجودية، واللزومية بين العلم والشرع.

الحقيقة مطلبٌ مستقلّ ومتعال عن المحدودية والمشروطية الفردية أو الاجتماعية، فالدافعية نحو الحق جزء من الطبيعة البشرية، أو بتعبير أدقّ تقع من الجبلّة الإنسانية موقع الأصل، ففضولية المعرفة عند الإنسان فطرة إلهية، وهذا يظهر في التساؤلات الفلسفية العميقة التي يطرحها الأطفال خلال مراحلهم الطفولية الأولى، فالباحث الحق هو الطالب للحق، لذات الحق، وليس لتحقيق أغراض ضيقة، وإن كانت هذه المصالح بحساب الجماعة أو البعض من الأفراد ذات قيمة، وفي النص التالي يكشف ابن الهيثم عن طبيعة البحث، الذي هو جبلة

---

(١) بطليموس هو كلاوديوس بطليموس (بين ٨٣- ١٦١م) أشهر الفلكيين الإغريق، وهو فلكي ورياضي وفيلسوف، ويعرف ببطليموس الحكيم، اختلف في نسبته إلى اليونان أو مصر، أشهر كتبه المجسطي في الفلك.

(٢) الحسن ابن لهيثم، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره، ونبيل الشهابي، دار الكتب والوثائق القومية، مصر ١٩٧١ ص: ٣.

إنسانية، وليس مسألة مكتسبة، وثقافية، يقول ابن الهيثم:»**إني لم أزل منذ عهد الصبا مرويا في اعتقادات هذا الناس المختلفة وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي، فكنت متشكّكا في جميعه موقنا بأن الحق واحد وان الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه. فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن العلم، ووجهت رغبتي وحرصي إلى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون وتنقشع غيابات المتشكك المفتون، وبعثت عزيمتي إلى تحصيل الرأي المقرب إلى الله.**[١]

### طبيعة الحقيقة:

يقول الحسن ابن الهيثم في نفس النص: «.. ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس..».

استقراء تاريخ الفكر البشري يكشف أن الحقيقة تندّ عن كلِّ تمثُّل انطولوجي لها، وتبقى ممكنة في السعي نحوها، فالحقيقة كما يقول البعض ليست امتلاكا للحقيقة بل السعي إليها، وهي ليست من المعطيات الجاهزة، بل هي منتوج بناء واجتهاد علمي يقوم به الباحث من خلال تفاعل جدلي بين العقل والتجربة، والتسليم بأحد المبادئ دون الآخر لا يوقع الباحث في نهاية المطاف إلاّ في الشبهات، والعوائق المطروحة أمام الباحث هي التي تضفي خاصية الوعورة على الطريق العلمي «.. والطريق إليه وعر..».

والحقيقة ملازمة للشبهات، حيث أن معرفة الحق مشروطة بمعرفة الضدّ، والعلم بالشبهة يقع في نفس المستوى الذي توجد فيه الحقيقة، فتعيين الشبهات مدخلا لكشف الغطاء عن الحقائق، فهي بداهة الحسّ، ومخاضه، والحس في اللحظة العلمية مدخل رئيس، لا يمكن تجاوزه أو تخطّيه، وانتقاء ابن الهيثم لحد الشبهة، يحمل الكثير من هذه الدلالات فالحسّ مقدمة ينبغي على الباحث الحذر منها والاعتماد عليها، يقول ابن الهيثم: «.. وما أوسع العذر، مع جميع ذلك، في التباس الحق، وأوضح الحجّة في تعذّر اليقين، فالحقائق غامضة والغايات خفية والشبهات كثيرة والأفهام كدرة والمقاييس مختلفة والمقدمات ملتقطة من الحواس، والحواس التي هي العدة غير مأمونة الغلط، فطريق النظر معفى الأثر..ولذلك تكثر الحيرة عند المباحث اللطيفة

---

(١) الحسن ابن الهيثم، كتاب المناظر، مرجع سابق ص ٣٠.

تتشتّت الآراء وتتفرّق الظنّون وتختلف النتائج ويتعذّر اليقين..[١] فالحقيقة تبقى مطلباً، وعنوانا لكلّ بحث إنساني.

**التداخل المعرفي:**

يشكِّل التقاطع المعرفي بين القضايا الطبيعية، عائقا أمام الدقة العلمية، وليس أمام اكتشاف منظومة العلل الكامنة وراء الظواهر، واللطيف في الأمر أن العالم الإسلامي ابن الهيثم في دراساته العلمية ينبّه الباحث العلمي إلى ضرورة الانتباه، للتقاطعات القائمة بين العلوم، والذي يلزم الباحث التمكن من المعارف، والآليات المنهجية في هذه العلوم، وأهمها الرياضيات، والتي كانت تعرف بالعلوم التعليمية.

تشمل العلوم الرياضية سبعة أقسام فعند القدماء، فلم تكن الرياضيات علم تجريدي بحت، كما يتصور المبتدئ في هذا العلم، بل تمتد إلى مجالات تطبيقية، والتي يتفق على تسميتها بالرياضيات التطبيقية، وسنعتمد التصنيف الذي وضعه الفيلسوف أبي نصر الفارابي، والذي نقتبس منه هذا النص: «**علم الحساب**، والذي يشمل صنفين علم الحساب التطبيقي الذي يدرس الأعداد بما هي معدودة.. والثاني هو علم الحساب النظري الذي يدرس الأعداد مأخوذة في المطلق.. **الهندسة** وهي تطبيقية أو نظرية، **علم المنظور أو علم المناظر** وباللاتينية De aspectibus ويدرس الأشكال والكميات كما هي موجودة في الخطوط والسطوح والأجسام الصلبة، لكنه هذا العلم يتخصص بالأشكال التي تظهر من خلاله، التي تختلف عما هي في الحقيقة... **وعلم الفلك** من خلال علمين : علم أمور النجوم، وعلم النجوم الرياضي الذي يدرس الاجرام السماوية وحركاتها ويدرس الكرة الأرضية ..**وعلم الموسيقى** من حيث بنوعيه التطبيقية وموضوعها الإلحان والأنغام المحسوسة، والموسيقى النظرية.. **وعلم الأوزان** الذي يدرس الكميات القابلة للقياس.. **وعلم التقنيات** (الحيل) وهو علم التطبيق على أجسام طبيعية لكل ما برهنته الرياضيات»[٢].

---

(١) ابن الهيثم، كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرى، المجلس الوطني للثقافة والآداب مصر. الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص : ٦٢.

(٢) رشدي راشد، وآخرون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج:٣ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الثانية ٢٠٠٥ ص. ص : ١٢٩١-١٢٩٢.

وعند قراءة النص الذي نقتبسه من كتاب المناظر تظهر المعرفة الدقيقة عند ابن الهيثم بالتداخلات، والتقاطعات بين الحقول المعرفية، يقول:»**والبحث في هذا المعنى- مع غموضه وصعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته- مركب من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية. أما تعلقه بالعلم الطبيعي فلأن الإبصار أحد الحواس، والحواس من الشكل و الوضع والعظم والحركة والسكون- وله مع ذلك في نفس الإحساس تخصيص بالسموت المستقيمة - والبحث عن هذه المعاني إنما يكون بالعلوم التعليمية**[١].

## أخلاقيات النقد

يحمل مفهوم النقد محمولات دلالية تختلف مضامينها باختلاف السياق التاريخي واللحظة الفكرية والاهتمامات السوسيوسياسية، فهو شكّ في المعرفة المكتسبة ومراجعة لأساسياتها[٢].

**يراد به في اللغة:** «نقد الشيء نقدا ليختبره، أو ليميز جيده من رديئه، ويقال نقد الشيء نقدا: أوقع فيه الفساد»[٣].

**وفي الاصطلاح له دلالات متعددة**، منها: «يطلق على دراسة إجمالية ترمي إلى إدانة أو دحض عمل ما، وهذا المعنى موجود في الفلسفة»[٤] .

وقد أخذت مفردة النقد في البحوث التقليدية سياقات ثلاث.. بداية استخدمت في إقامة العدالة واستخدمها أرسطو ليحيل إلى القرار القضائي الذي يبت في أمر خصومة ما، ثم تطور مفهوم طبي للمفردة وتعني اللحظة الحرجة في مرحلة المرض، أما في العصر الهليني اكتسبت معنى دراسة النصوص الأدبية[٥].

---

(١) ابن الهيثم، كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرى، مرجع سابق ص: ٦٣.

(٢) أفاييه، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص٢٨.

(٣) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة باقري، إيران، الطبعة الثاني، ص٩٤٤.

(٤) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، المجلد الأول، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص٢٣٨.

(٥) الرويلي، ميجان، وآخرون، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لاكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص٣٠١.

وقد عرف النقد مع الحسن ابن الهيثم مسارا معرفيا، وفلسفيا يحاكي، المعاني المعاصرة التي عرفها مع تقدم المعارف والعلوم، إذ نلمس تقنينا، وضبطا منهجيا، وأخلاقيا عند ابن الهيثم، فالانتقال المنهجي من مقدمة معرفية إلى أخرى ليس اعتباطيا عنده، بل مقيّدا بضوابط منطقية عامة، وأخلاقية مطلقة، وسنحاول في هذه الدراسة هيكلة المنهج النقدي عند ابن الهيثم.

## الوعي بالقصد

لا ينبع البحث العلمي من دوافع ذاتية ـ رغبات، وميول ـ بل يتحدّد من خلال إرادة الباحث، التي تكون متجلّية في القصد إلى الفعل أو الترك مع وعي الأسباب الدافعة إليهما عند المريد، فالباحث الحقيقي هو الباحث الذي يدرك حركته، وتطلعاته البحثية، و يكون قادرا على التعاطي معها بشكل موضوعي بعيدا عن كل ذاتية أو تحيز إثني.

## الحذر من الطبيعة

من المسلمات الرئيسة في البحث العلمي الاعتقاد في ذاتية الطبيعة الفردية للباحث، وهي عائق أساس أمام بلوغ الحقيقة الموضوعية، والفصل بين الإرادة والتلقائية في الفعل الإرادي أمر شبه مستحيل، حيث لا يمكن للباحث العلمي تجاوز ذاته أثناء البحث، أو التجرّد كلية من شخصيته الفردية والثقافية، واسترسال الباحث مع طبعه، ومع ذهنيته، ودوافعه المحددة سلفا من خلال محيطه الثقافي، تضعه في ضفة مجانبة، ومقابلة للحقيقة، و يوضح ابن الهيثم هذه الطبيعة في القول التالي: «**وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس**»، أي أن الطبيعة البشرية ميّالة إلى تقديس العلماء، وهي مسألة تحتاج إلى وقفة، إذ أنه من الواجب احترام العلماء، و إنزالهم منازلهم التي هم أهل لها، ولكن من الواجب علينا أيضا الحذر من خطورة، وتحول هذا الاحترام الواجب إلى تقديس يمنع من استقبال، وتلقي المعارف الجديدة، لأن الحقائق الإنسانية نسبية، وقابلة للتطور، كما أنه العلماء في حد ذاتهم نسبويين، أي محدودين، ومشروطين بظروفهم الثقافية والحضارية، وهذا ما نلمسه في قول ابن الهيثم: «**وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل. ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك.**

## التصريح بالهدف

يضع ابن الهيثم أمام الباحث ضوابط منهجية، وأخلاقية تمكنه من بلوغ الحقيقة، وأهمها تحديد نوعية العلاقة بين المتن العلمي، وبين الباحث، ففهم دلالات النص أو المتن العلمي، وغاياته، لا تمتُّ بصلة إلى الحقيقة، بل هي مجرد مقدمات تكوينية، وأولية، وضرورة، حيث أن الباحث في حقل علمي معين ملزم بالإحاطة بجزئيات الموضوع المدروس، فالتخصص في حقل الطب مثلا يلزم الباحث معرفة النتائج، والنظريات السابقة في الحقل، يقول ابن الهيثم: **«.. فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية ما أوردوه حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها»**.

## مسالك النقد

يضع ابن الهيثم ملاحظات منهجية، وخصال أخلاقية يشترطها في الباحث عن الحقيقة الموضوعية، فالقراءة التشخيصية للمتون العلمية، والنظريات السابقة لا تمتّ إلى البحث العلمي بصلة، لأنها لن تتعدّى حدود المعاني التي عمل عليها هؤلاء القدماء، فمراحل النقد، وضوابطه الأخلاقية عند ابن الهيثم تظهر فيما يلي:

## الموقف العلمي النقدي

الموقف العلمي أو الفلسفي ليس وضعية جسمية يتخذها الباحث بل هي جملة من المقومات، والشروط المنهجية، والأخلاقية، وهو المتضمن في العبارة التالية: **«المتوقِّف فيما يفهمه عنهم»**، فما نحصل عليه من القراءة الأولية ليس مبرِّرا لإدعاء ملكية وحيازة للحقيقة، بل هو مجرّد بدايات ظنية تحتاج إلى محطّات فكرية دقيقة تمنح البحث قيمة الدقة واليقين.

فالموقف العلمي امتلاك لجملة من الشروط والخصال العلمية والأخلاقية، تبدأ من القصدية، أي من تحديد الهدف الذي نروم الوصول إليه، ومن خلال المحطات اللازمة، من إتباع، وانتهاج للاستقراء القائم على الإحصاء والتصنيف، فالموقف لا يكون عند ابن الهيثم نظريا بحتا، بل تتكامل فيها قنوات المعرفة العقل والتجربة.

## الموضوعية

الموضوعية Objectivité كلمة مشتقة من موضوع، وهو كل ما يقابل الذات، فهي صفة شرطية، وقيمة مطلوبة في الباحث العلمي، تتطلب منه التعامل مع ذاته، وأفكاره، وثقافته، بشكل مجرّد، عادلا في إصدار الأحكام ككلّ، فالحكم الإنساني لا يقل خطورة عن الحكم العلمي، فالعدل مسألة وجوبية، يقول: **«فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظنّ بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلَّته بضروب الخلل والنقصان»**.

## نقد الإيحاء الأول

الإيحاء الأول هو الفكرة الأولى التي تتبادر إلى الذهن عند ملاحظة الظاهرة، أو عند قراءة النتائج العلمية، فقابلية الباحث لتقبل، وإضفاء الصدقية على فكرة قد يكون نتاج حتميات نفسية، وثقافية تعمل في وعي الباحث بطريقة لاشعورية، ويعبر عن ذلك ابن الهيثم بالظن، يقول: **« طالب الحق هو المتهم لظنّه فيهم»**، فمن الواجب على الباحث فحص، وتمحيص الفكرة الأولية التي تدخل في دائرة الظن، وليس في فضاء اليقين.

## الحياد

يقول ابن الهيثم: **«والواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتّهم أيضا نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه، ولا يتسمح فيه. فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشُّبه»**.[1]

يحدِّد ابن الهيثم في هذا النص خصال الباحث العلمي، والتي يمكن إجمالها في نقاط التقيد بطلب الحق، والتعامل بعين نقدية مع كل ما هو معطى، وهو الذي نجده مستقبلا عند غاستون

---

(١) الحسن ابن لهيثم، الشكوك على بطلميوس، المرجع نفسه ص: ٤.

باشلار Gaston Bachelard في قوله: «لا يوجد معطى، كل شيء مبني، فالمعطى الجاهز لا يقيم معرفة علمية، بل البحث العلمي يشترط جدلا بين العقل والتجربة، وهو الذي سنلاحظه في المنهج الذي يأخذ به ابن الهيثم.

## نقد الذات

يظهر أن القصد من هذا الطلب الحذر من الوقوع في مطبّات النفس، والهوى، فالناقد يبدأ بموضوعية في دراسته، ولكنه قد ينحرف في النهاية، فيتحول نقده للعالم محل لإسقاط لأفكاره، وميوله، وعليه يكون الحذر من النفس واجب، من خلال المراجعة الذاتية للنقد، يقول ابن الهيثم: «**ويتّهم أيضا نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه، ولا يتسمح فيه.**» فالعلماء كما قيل يفيدون العلم في النصف الأول من حياتهم، ويسيئون إليه في النصف الأخير.

## دراسة المتون والحواشي

من خلال تتبّع المعنى الذي تحمله المتون والحواشي، نجد تقاطعا بين المتن والمصدر، وبين الحواشي والمراجع، فيتكون الدلالة التي قصد إليها ابن الهيثم هي وجوب دراسة النظرية من خلال مصادرها وينابيعها الرئيسة، كما يجب على الباحث أيضا دراسة المراجع، والدراسات التي عملت على قراءة تلك النظرية، حيث تساهم الدراسات في بيان بعض الحقائق، والعبارات، فالباحث غير قادر على فك رموز النظريات لوحده، وتبقى الحقيقة مطلبا أمام الباحث، ومعرفة اجتهادات المتقدمين لا تعني امتلاك الحقيقة، وفي النص التالي يبين ابن الهيثم محدودية البحث، والنتائج، يقول ابن الهيثم: «**إنّ المتقدمين من أهل النظر قد انعموا البحث عن كيفية إحساس البصر وأعملوا فيه، أفكارهم وبذلوا فيه اجتهادهم ثم انتهوا منه إلى الحد الذي وصل النظر إليه، ووقفوا منه على ما وقفهم البحث والتمييز عليه**».

## إحصاء الشكوك

عمل ابن الهيثم، في كتابه الشكوك على ضبط، وإحصاء الأخطاء، أو مواطن اللبس في كتابات بطلميوس، فتحديد إطار للنظر، والبحث مسألة منهجية، ولازمة في البحث العلمي المعاصر، وهو ما يعرف في الحقل العلمي بمبدأ العزل، ويعني عزل الظواهر المدروسة عن

الظواهر المتداخلة معها في مبدأ العلية، أو في مستوى الوجود، يقول ابن الهيثم: «**ولسنا نذكر في هذه المقالة جميع الشكوك التي في كتبه، وإنما نذكر المواضع المتناقضة، والأغلاط التي لا تأوُّل فيها فقط، التي متى لم يخرّج لها وجوه صحيحة، وهيئات مطردة، انتقضت المعاني التي قررها، وحركات الكواكب التي حصلها، فأما بقية الشكوك فإنها غير متناقضة للأصول المقررة، وهي تنحل من غير أن ينتقض شيء من الأصول ولا يتغير والله المعين لنا على جميع ذلك بمشيئته**»[١].

تناول ابن الهيثم في مقالة الشكوك بالنقد ثلاثة مؤلّفات للرياضي والفلكي اليوناني بطلميوس الذي عاش في الإسكندرية في القرن الثاني الميلادي، وهي: المجسطي والاقتصاص والمناظر.

ويلاحظ أن الشكوك التي ركز عليها ابن الهيثم، تتصف بسمات محدّدة، وهي الشكوك التي لا تصمد أمام مبادئ العقل، والتي لا يمكن إيجاد مبررات منطقية لها، ويبدو أن ابن الهيثم، اجتهد قدر المستطاع في هضم هذه الأخطاء، ولكنه لم يجد سبيلا في ذلك، فقرر بعد ذلك البدء في بيان أوجه الخلل فيها.

وقد تمثّلت الاعتراضات التي أخذها ابن الهيثم على بطلميوس في سبعة إشكالات: «**إشكال يتعلق بالسرعة والبطء والتوسط وهي الحركات التي لا تليق بالفلكيات البسيطة..وإشكال يتعلق بمظاهر بعض الكواكب، إذ أن أحجامها تبدو في بعض الأحيان أعظم من أحجامها في أحيانا أخرى، وإشكال الثالث يتعلّق بظاهرات الوقوف والرجوع والاستقامة للكواكب، وهي ظاهرة تتناقض مع الانتظام المفترض لحركات الكواكب..**»[٢]

## لغة النقد

تبدأ معرفة الكاتب من الكتاب، والكتاب من العنوان، وانتقاء الحسن ابن الهيثم لكلمة الشكوك تنبئ عن مقام ابن الهيثم الأخلاقي حيث لم يستعمل عبارات تقدح، وتنقص من المقام العلمي للعالم، مثل: بطلميوس في الميزان، أو تدليس حجج بطلميوس، وعبارات من هذا القبيل: الرد، النقض، التهافت، والتي ورثها الفكر العربي والإسلامي عن ثقافة التعالي التي

(١) المرجع نفسه، ص:٥.

(٢) للمزيد انظر: رشدي راشد، وآخرون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، مرجع سابق، ص ٩٨.

كان الأجداد يؤمنون بها، والتي تحولت إلى شعور بالنقص والقزمية، إذ نجد ابن الهيثم يصف انتقاداته لبطلميوس بالشكوك، أي إنها اعتراضات تحتمل الصدق، وتحتمل الخطأ.

واللطيف في الأمر هو أن اللفظ اليوناني aporia الذي يقابل لفظ الشك كما هو مستدل عليه في مثل هذا الموضع يؤدي معنى الضيق والعسر، والورطة والحيرة، وفي مجال الجدال الفلسفي يدل على الصعوبة، والمشكلة، والمعضلة، واقتران لفظ الشك أو مقابله اليوناني بالحرف (على) pros يقربه من معنى الاعتراض والنقد، فغرض ابن الهيثم في هذه المقالة إثارة الشكوك أو الاعتراضات على مواضع مشكلة تورط فيها بطلميوس في مؤلّفاته الرئيسية، وليس القصد التقزيم.

ومن الواجبات الأخلاقية للباحث عند ابن الهيثم احترام وتبجيل العلماء، كشخصيات بشرية اجتهدت حسب الوسع في بلوغ الحقيقة العلمية، وليس كحقائق مطلقة، ونلاحظ في كتابه الشكوك أدبا راقيا في التعامل مع بطلميوس، إذ يقول: «**ولما نظرنا في كتب الرجل المشهور بالفضيلة، المتفنِّن في المعاني الرياضية، المشار إليه في العلوم الحقيقية، أعني بطلميوس القلوذي، وجدنا فيها علوما كثيرة، ومعاني غزيرة، كثيرة الفوائد، عظيمة المنافع..**[(١)]».

الفضيلة العنوان الأول الذي يمنح الباحث الاحترام والتقدير، فحسن الخلق مبررا كافيا على الاحترام، وإذا تدرّج الباحث في امتلاكه المنظومة القيمية زادت مكانته في الارتقاء، ومقامه في الارتفاع، فهو ضليع في فن الرياضيات، وسيد في الفلسفة [العلوم الحقيقية]، والإشادة بأهميّة العالم تحمل كثيرا من الدلالات للباحث في هذا العصر، وعلينا تقدير واحترام علمائنا، فعلماؤنا ثروتنا، وتراثنا، وتاريخنا، ولكن العبرة التي نستشفها من عند ابن الهيثم هي الاعتبار من العبر، وليس تكديس العبر.

يقول ابن الهيثم : «**ولما خصمناها وميزناها، وتحرينا إنصافه وإنصاف الحق منه، وجدنا فيها مواضع مشبهة، وألفاظا بشعة، ومعاني متناقضة، إلا أنها يسيرة في جنب ما أصاب فيه من المعاني الصحيحة..**[(٢)]».

نلاحظ في هذه العبارة أدب الناقد النموذجي، العبارة الأولى تفيد مرحلة النقد والفحص

(١) الحسن ابن لهيثم، الشكوك على بطلميوس، المرجع نفسه، ص :٤.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٤.

التي أخضعت فيها نتائج بطلميوس ونظرياته من طرف ابن الهيثم، والتي اكتشف من خلاله وجود خلل في البناء المعرفي لنظرية بطلميوس، وهو متعلّق بالمفاهيم، وبالمصطلحات أيضا.

وفي العبارة الثانية بيان المقام المعرفي للعالم بطلميوس أخلاقيا، يقول: «**إلا أنها يسيرة في جنب ما أصاب فيه من المعاني الصحيحة..**[١]» فالنقد، والكشف عن الأخطاء لا ينقص من مكانة بطلميوس العلمية، فالأخطاء بالقياس إلى المعاني التي كشف للإنسانية عنها تكون يسيرة، ومقبولة.

ولكن الحقّ كمطلب يلزمنا دوما أن نضعه فوق كل اعتبار، فالحق فوق كل إثنية، ومتعال على كل عقيدة، ولذا يحدد ابن الهيثم هدفه من دراسة بطلميوس النقدية، فيقول: «**فرأينا أن الإمساك عنها هضما للحق، وتعديا عليه، وظلما لمن ينظر بعدنا في كتبه في سترنا ذلك عنه. ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع، وإظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك في سد خللها، وتصحيح معانيها، بكل وجه يمكن أن يؤدّي إلى حقائقها**[٢].»

## خاتمة

يمكننا الاستئناس بقول النبي الأكرم ﷺ: «ما أوذي نبي قطّ مثل ما أوذيت» في الحكم على التراث العربي الإسلامي، فالتراث العلمي الذي تركه العلماء، ومفكّري الإسلام لازال ينتظر الباحثين من هذه الأمة، الأمة التي غرقت في دياجير الجهل، والسذاجة، والحسن ابن الهيثم نموذج حي للشخصية الإسلامية، فالأدب الذي عرف عنه في التعاطي مع العلماء خلال عملية النقد، والتمحيص أثناء البحث تبقى درسا نموذجا لكل باحث عن الحقيقة، فالحقيقة ليست ملكا لأحد، أو حكرا على عقيدة معينة، فهي بنت البحث والاجتهاد، والأخلاق الحميدة، فهو: ـ على حد تعبير عبد الحليم منتصر ـ الأرفع شأناً والأعلى كعباً والأرسخ قدماً وهو في مقدمة علماء الفيزياء في جميع العصور والأحقاب.

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٤.

(٢) الحسن ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، المرجع نفسه، ص : ٤.

# قائمة المصادر والمراجع


١. ابن الهيثم، الحسن، كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرى، المجلس الوطني للثقافة والآداب مصر.الطبعة الأولى ١٩٨٣.

٢. ابن الهيثم، الحسن، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره، ونبيل الشهابي، دار الكتب والوثائق القومية، مصر١٩٧١.

٣. افاييه، نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.

٤. الطباع، عمر فاروق، ابن الهيثم، مؤسسة المعارف بيروت الطبعة الأولى١٩٩٣.

٥. الرويلي، ميجان، وآخرون، دليل الناقد الأدبي المركز الثقافي العربي، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.

٦. جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت١٩٨٢.

٧. رشدي راشد، وآخرون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج:٣ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الثانية ٢٠٠٥.

٨. لالاند موسوعة لالاند الفلسفية تعريب خليل أحمد خليل منشورات عويدات بيروت المجلد الأول الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

٩. مصطفى، إبراهيم، وآخرون. المعجم الوسيط، مطبعة باقري. إيران الطبعة الثانية.

١٠. نظيف، مصطفى، الحسن بن الهيثم وبحوثه البصرية ج١ مطبعة نوري القاهرة ١٩٤٢.

# ابن رشد الحفيد رائدا للمزج
# بين الاتجاه العقلي والاتجاه النقلي في تراثنا القديم

**أ. د. عامر عباس حمد**(*)

ينتمي ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، المولود في ٥٢٠ - ٥٩٤هـ/١١٢٦ - ١١٩٨م ) إلى اتجاه «عقلاني» و«إنساني» في آن واحد.

**عقلاني:** بمعنى أنه كان يميل إلى الترجيح المستند على أحكام العقل من أسباب وخطوات مبنية على المنطق ومستبعدة للخرافات ويظهر هذا الاتجاه بشكل واضح في تفسير ابن رشد لمفهوم المعجزة في القرآن الكريم وتغليبه للتأويل بما يتفق مع أحكام العقل عند تعارض النقل مع العقل، هذا على الرغم من اختلاف المفاهيم المؤطرة للفظة «العقل».

**وإنساني:** بمعنى تغليب ابن رشد لما فيه مصلحة الإنسانية وإسعادها عن طريق البحث عن مقصد الشارع وعلة الحكم فيما لم ترد فيه نصوص واضحة أو أحاديث صحيحة «بيّنة» الصحة ويظهر هذا الاتجاه كأوضح ما يكون في الجانب الفقهي من المنتوج الفكري لابن رشد بحيث استطاع تحويل أعقد المسائل الفكرية والإيمانية والسياسية إلى نموذج صالح للانطلاق بمشروع طموح «للنهضة العربية»[1] لم يجد من يأخذ بيده طيلة الفترة الممتدة من وفاة الفيلسوف ابن رشد في العاشر من ديسمبر (١١٩٨م) وحتى الراهن المعاصر بحيث لا نجد تياراً واضحاً في الفكر العربي المعاصر يؤسس على ما وقف عنده ابن رشد بحيث يكون سائراً في دربه مستلهماً أُسس دعوته العظيمة «لعقلنة» الفكر العربي وللمزج بين العقل والنقل.. صحيح أننا نجد من المفكرين المعاصرين من يدعو لذلك ولكن هذه الدعوات لم تتبلور في

---

(*) دكتوراة الفلسفة في الفلسفة - جامعة الخرطوم..

(٢) **النهضة العربية:** المقصود هنا وضع قواعد وملامح عامة يتم الاقتداء بها للنهوض بالأمة الإسلامية للحاق بركب الحضارة المدنية السائدة في العالم الآن.

شكل تيار عام له تأثير مباشر وملموس بحيث ينجح في وضع قواعد وملامح عامة يتم الاقتداء بها للنهوض بالأمة الإسلامية للحاق بركب الحضارة المدنية السائدة في العالم الآن ومن ثمّ تحقيق حلم النهضة العربية والإسلامية .

ولعلّ إلقاء بعض الضوء على حياة هذا الفيلسوف العربي الهام وأخذ بعض الملامح العامة عن مجمل أفكاره فيما يختص بالعقل والتنوير والمنهج الذي توسله في الوصول لهذه الرؤى التنويرية الهامة التى كان لها أبلغ الأثر في إثراء التراث الإنساني ودفع عجلة التقدم الحضاري للعالم أجمع.

لقد شهد الشيخ الصوفي محي الدين بن عربي نقل رفات ابن رشد من مراكش إلى قرطبة وكان في الثالثة والثلاثين من عمره فقال: (... ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر..) مما يدل على غزارة الإنتاج ووضوح المنهج ولعلّ انتقال جثمان ابن رشد غرباً يمكن أن يشير رمزاً إلى انتقال العقلانية والتنوير عن العالم العربي الإسلامي، ووضع بذرتها في تربة أوروبا الثقافية، ولاشك أن الثمرة أكثر وضوحاً من أن يشار إليها، وهو ما يفسر المكانة الكبيرة التى يحتلها ابن رشد في تاريخ الفكر الفلسفى العالمى(١)؛ ويكفي ها هنا إيراد ما ذكره الفيلسوف الإنجليزي الأشهر برتراند راسل في مؤلفه «تاريخ الفلسفة الغربية» إذ يقول: (فيلسوفان إسلاميان يقتضيان منا وقفة خاصة، أحدهما من فارس هو ابن سينا، والآخر من أسبانيا هو ابن رشد، أما ابن سينا فقد كان أبعدهما صوتاً بين المسلمين، وأما ابن رشد فكان أكثر شهرة من زميله بين المسيحيين)(٢)، ولعلّ برتراند راسل يقصد بلفظ المسلمين هنا المهتمين بالدراسات الفلسفية بين المسلمين رغم أن الكثيرين منهم لا تروق لهم آراء ابن سينا الفلسفية بل يكفره قطاع كبير من المتناولين لفكره ولفلسفته ولعل الإمام أبو حامد الغزالي من أشهرهم.

لقد تم نفى ابن رشد في أواخر سني عمره وكانت كتبه (قد أُحرِقت، ولُعِن اسمه على المنابر)(٣)،

---

(١) **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - سلسلة العقل والتجديد «الكتاب السادس»:** د. عاطف العراقي - وحدة الطبع والتصوير - جامعة القاهرة فرع الخرطوم - ١٩٩٢- ١٩٩٣م - الخرطوم - جمهورية السودان - صفحة (١٧) - التصدير العام - بتصرف.

(٢) **قيم من التراث:** د. زكي نجيب محمود - دار الشروق - الطبعة الثانية ١٩٨٩م - بيروت - لبنان - صفحة (٢٣).

(٣) **ابن رشد - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال:** تقديم وضبط وتعليق د. سميح دغيم - دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر - الطبعة الأولى ١٩٩٤م - بيروت - لبنان - صفحة (٨).

وهكذا أُخرِج ابن رشد مهاناً وجُمعت كتبه في الفلسفة وأُحرِقت في ميدان عام، وحُرِّم اقتنائها ومطالعتها هي وأمثالها وجزاء ذلك العقاب الصارم، ونُفي ابن رشد إلى بلدة «اليسانه» في الأندلس «تقع بالقرب من قرطبة» لا يسمح له بأن يبرحها وكانت آهلة بالمنفيين اليهود وغيرهم، والهجوم على المفكرين ودعاة التجديد والتنوير لا يزال طبيعة ملازمة للمجتمعات الإسلامية حتى الراهن المعاصر.

إن أسباب محنة ابن رشد لم تكن شخصية فحسب إذ شملت غيره أيضاً ممن اشتغلوا بالحكمة وعلوم الأوائل وقد اقتضاها محاولة ابتغاء تملق السلطان من قبل بعض ممن راق لهم انتهاج هذه السبل من فقهاء السلطة ومن المتزمتين المنغلقين من رجال الدين على السواء والذين عادةً ما يميلون لاستخدام العامة و إستغلال شحنة العاطفة الدينية القوية المتغلغلة في نفوس المتدينين منهم، ومن الملاحظ أن هذه الظاهرة ليست حكراً على الدين الإسلامي فقط و إنما هي تنطبق على الأديان الأخرى ولها شواهد عديدة على مر التاريخ و يشتد ظهورها عادةً في المنعطفات التاريخية الحرجة في حياة الأمم، وقد تمثل هذا المنعطف التاريخي بالنسبة لابن رشد عند اشتداد الصراع والحروب مع أمراء أسبانيا وملوك الطوائف الآخرين وحالة الضعف العام الذي اعترى الحياة بشكل عام.

ومع اختلاف الآراء حول سبب نكبته بين الباحثين ما بين السياسي[١] أو الحسد إلا أن هناك من يُرجّح العامل الديني كسبب رئيسي ومباشر على ما سواه من العوامل الأخرى[٢] وقد كان لذلك آثار سلبية على مجمل الحياة العربية والإسلامية حتى أيامنا الراهنة فقد أُهيل التراب على ابن رشد ولم يعرف إلا في جزئية صغيرة تتمثل في اجتهاداته الفقهية في المذهب المالكي - وحتى هذه فالكثيرون لا يستسيغون الربط بين الفقيه وبين الفيلسوف ويعتقدون أنه مجرد تشابه أسماء ليس إلا - بينما أُستلهم أبو حامد الغزالي الذي صبغ الحياة الفكرية للمجتمعات الإسلامية بالاضطراب وانتهى إلى وضع يستوى فيه كل شيء وجوداً وعدماً[٣].

---

(١) انظر في ذلك: **ابن رشد «سيرة وفكر» دراسة و نصوص**: د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى أكتوبر ١٩٩٨م - بيروت - لبنان - الفصل الثاني والثالث (من الحظوة إلى النكبة).

(٢) **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**: د. عاطف العراقي - معهد الدراسات الإسلامية - مطبعة جامعة القاهرة فرع الخرطوم وحدة الطبع والتصوير - ١٩٩٢- ١٩٩٣م - الخرطوم - جمهورية السودان - بدون تحديد عدد الطبعات - صفحة (١٥٧ و ١٧١) - بتصرف.

(٣) انظر في ذلك: **تثوير القرآن**: أ. جمال البنا - دار الفكر الإسلامي - دون تحديد لعدد الطبعات - القاهرة - مصر - صفحة (٧٤ – ٧٩).

لقد كان ابن رشد آخر أعلام الفلسفة العربية العقلانية النقدية الكبار، وقد نُكِب بسبب موقفه هذا، ولا شك أن تزامن هذه المحنة مع بدايات ما أُصطلح على تسميته «بعصور الضعف»[١] التي لم تضع حداً حاسمًا لها النهضات العربية الحديثة ؛ عزّز الاقتناع بالترابط السببي ما بين ضرب التيار العقلاني النقدي الذي مثّله ابن رشد خير تمثيل وحالة الضعف الفكري والحضاري والسياسي اللاحق له، هذا الترابط الذي يزيده تأكيداً تقدم الغرب المضطرد منذ ذاك الوقت الذي تمثّل فيه - من ضمن ما تمثّل وهضم - أفكار ابن رشد ونظرياته وشروحاته بعد أن وُضعت - عن قصد - تحت الحظر والمنع والتحريم في موطنها الأصلي.

هذه اللحظة الرشدية التاريخية المنيرة والمتألقة هي التي يتمثلها الوعي العربي المعاصر ويتحسّر على افتقاده لها ويعمل على استعادته لها، ولعلّ فوز المخرج السينمائي المصري الأستاذ يوسف شاهين بجائزة مهرجان «كان» السينمائي في فرنسا عام (١٩٩٨م)، عن فيلمه ذو الدلالة الواضحة «المصير» والذي يصّور فيه نكبة ابن رشد يعد أوضّح دلالة على ذلك، وهو يعكس مدى الوعي الغربي المعاصر بمأساة الشرق المزمنة.

لقد اتخذ ابن رشد هذه الصورة الرمزية الاستقطابية - المُنقذة - التي تجسّدت بمسلكيات ومواقف ثقافية لا تخلو من العزم والتصميم والجدّية يقول عاطف العراقي «أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة سابقاً»: (نحن العرب في أمسّ الحاجة إلى الاستفادة من فلسفة ابن رشد عميد الفكر العقلاني إذا أردنا لأنفسنا طريق التقدم طريق الزعامة الفكرية وسنجد في دروس ابن رشد أسس التنوير ومحور الصحوة الكبرى)[٢].

وإذا أخذنا بعض أفكار ابن رشد فيمكن أن نستبين بوادر الروح العلمية والنقدية إضافةً لأُسس الاتجاه العقلي في فلسفته حيث أنه يقول:

---

(١) إن الاستبداد السياسي - في اعتقادى - يكاد يكون هو العامل المشترك الوحيد الذى يمكن أن يفسّر لنا لماذا انتصرت أوربا لابن رشد و لماذا خسرناه نحن، إذ أنه وبينما كانت أوربا تتقدم نحو الحرية عبر التخلص من الطغيان السياسي المتحالف مع الكنيسة كان العالم الإسلامي يُسرع الخطى باتجاه العسف والطغيان السياسي ونفي العقل.

(٢) **الفيلسوف ابن رشد - مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي:** بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ونظرياته الفلسفية - إشراف وتصدير د. عاطف العراقي - أستاذ الفلسفة العربية - المجلس الأعلى للثقافة - لجنة الفلسفة والاجتماع - الطبعة الأولى ١٩٩٣ - القاهرة - مصر - التصدير.

١- فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع،... وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ... كانت المعرفة بالصانع أتم[١].

٢- وكل من هو علة وجود شيء ما، فهو فاعل له[٢].

٣- (وأعني بالحكمة: النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان)[٣].

٤- البرهان هو : ( النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه)[٤].

٥- إن النظر في الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامي لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات وفي ذلك جوهر الدين وأولى فرائضه، معنى ذلك هو سبيل: (الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها، فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع)[٥].

٦- دعوته لضرورة التأويل وذلك لبيان عدم تعارض ظاهر الشرع مع حقائق الحكمة: (... ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن)[٦].

٧- نقد الطريق الصوفي لأنه وجداني وهو طريق فردي خاص بكل شخص على حدى[٧].

٨- محاولاته في كتابه «تهافت التهافت» فتح الطريق للفلسفة والتفلسف[٨].

---

(١) ابن رشد - فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: مرجع سابق - صفحة (٣٤).

(٢) **تهافت التهافت للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد المتوفي سنة ٥٩٥ هـ:** القسم الأول تحقيق د. سليمان دنيا (ذخائر العرب ٣٧) - دار المعارف - مصر الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م - صفحة (٢٦٢).

(٣) **تهافت التهافت للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد المتوفي سنة٥٩٥هـ :** القسم الثاني - تحقيق د. سليمان دنيا (ذخائر العرب ٣٧) - دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٧١م - مصر - صفحة (٦٢٥).

(٤) فصل المقال ... - ابن رشد : مرجع سابق - صفحة (٣٥).

(٥) **نفس المرجع :** صفحة (٣٩).

(٦) **نفس المرجع:** صفحة ( ٤٣).

(٧) **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد:** مرجع سابق - صفحة (١٦) - التصدير العام - بتصرف.

(٨) **نفس المرجع :** صفحة (١٦) - التصدير العام - بتصرف.

٩- نقد الطريق الجدلي الكلامي إيماناً منه بالطريق البرهاني المستند على العقل[١].

١٠- القول بنظرية الحقيقتين: (وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع . فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له)[٢].

وقد جعل ابن رشد النظر العقلي والفحص في الموجودات بالبرهان «حكمة إسلامية» وفريضة إلآهية والأخت الرضيعة للشريعة السماوية، يقول: (... ومعنى ذلك أن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة)[٣] وقد كان نتاج ذلك هو إبداعات ابن رشد الفكرية.

ولعلّ أخطر ما أثار اللغط حول ابن رشد وأدى لاتهامه - لا من قِبل المعاصرين له فقط - بل من قِبل الدارسين المحدثين الآن بالخروج عن الدين وتقديس الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس، هو قوله بنظرية الحقيقتين والتي مفادها بحسب منطقنا الآن ضرورة الفصل بين:

١- الحقيقة العقلية الوضعية التي تؤسس عليها النهضة والتي هي خاضعة لمناهج العلم.

٢- وبين الحقيقة الدينية، باعتبارها يقين أخلاقي والتي لا تخضع لمنهج العلم وتطبيقاته، بالرغم من احتفاظها بأهميتها البالغة وضرورتها القصوى في تنظيم المجتمع البشري وحفزه نحو التطور والرقي.

وعليه «فالحقيقتين» هما طريقان يوصلان لغاية واحدة وحقيقة واحدة فهما حقيقتان على المجاز وليس التعيين، فالنور لا يضاد النور ولكن يوافقه ويتفق معه.

وقد تأسست على فلسفة ابن رشد حركة فكرية في أوروبا الوسيطة أسمت نفسها باسم «الرشديين اللاتين» في معظم جامعات أوروبا في إطاليا وفرنسا وبريطانيا وقبرص .. في بولونيا، أولو، باريس، السربون، أكسفورد، كامبريدج، قبرص أخذت على عاتقها مهمة تأسيس التنوير الغربي ونشر دعوة العلمانية الغربية، وقد هدفت انتقادات الكنيسة الكاثوليكية الممثلة في الاتهامات التي أصدرها أسقف باريس «أتين نامبييه» في مارس (١٢٧٧م) إلى تحريم ثلاثة عشر قضية فكرية للرشديين اللاتين منها:

---

(١) نفس المرجع: صفحة (١٦) - التصدير العام - بتصرف.

(٢) **فصل المقال** ... - ابن رشد: مرجع سابق - صفحة (٤٢).

(٣) **نفس المرجع**: صفحة (٢٩).

١- إنكار علم الله للجزئيات الحادثة.

٢- إنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية.

٣- قولهم بقدم العالم.

٤- تقديم الفلسفة على الشريعة.

٥- إنكار الخوارق والمعجزات.

٦- القول بحقيقتين: فلسفية ودينية مختلفتين وصادقتين معاً.

و لعلّ أهمها وأخطرها على الإطلاق هي القول بنظرية الحقيقتين - الفلسفية والدينية - والتي مفادها إمكان صدق نتيجتين مختلفتين في آن واحد، أي أن أحدهما صادق في مجال العقل والفلسفة... والأخرى صادقة في مجال الإيمان الديني، إنّ فلسفة ابن رشد هذه - وكما هو معلوم - قد أفرزت تياراً رشدياً في أوروبا أسهم في الإصلاح الديني وفي التنوير نحن في أمسّ الحاجة إلى إعادة استلهامه وتمثله ليزيح عنا ضباب الخلط والتطرف والجهل.

لقد لُقّب ابن رشد في أوروبا بالشارح الكبير The great Commentator ونُظر إليه باعتباره حلقة الوصل ألهم في ربط أوروبا بتراث أسلافها اليونان الأقدمين.

ولعلّ من أهم ما قال به ابن رشد أيضاً هو دعوته لقبول الحقيقة كحقيقة بغض النظر عن مصدرها أو من هو قائلها، إذ أن الحقيقة هي قيمة مجرّدة تمام التجريد وغير مضافة إلى أي شيء آخر بخلاف نفسها، وهي دعوة صريحة لنبذ التعصب والتعنصر إلا لما هو مؤدي إلى الحق والحقيقة، وهي إثبات وتأكيد لمنهجه العقلي والبرهاني من حيث اختلاف الشعوب في ألوانهم وألسنتهم وطبائعهم، واستحالة اتفاقهم إلا في هبة العقل والنظر العقلي المستند على البرهان، حيث أنه أعدّل الأشياء قسمة بين البشر، يقول ابن رشد: (فإن الآلة[١] التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في المِلة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل مِلة الإسلام. و إذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى

(١) الآلة: أي السكين التي يذبح بها الحيوان الذي نأكله (التوضيح هنا للمؤلف الدكتور / سميح دغيم).

كتبهم . فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبّهنا عليه)(١).

كما أنه قد قال بضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات وذلك في معرض نقده لدليل الممكن والواجب وهو في نقده لهذا الدليل الذي يقول به المتكلمون يعتمد على مبادئ يؤمن بها هو، ومن هذه المبادئ تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها،(٢) وفي ذلك إقرار أهم مبدأ من المبادئ العقلية التي يقول بها بعض المتكلمين، يقول ابن رشد: (أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقولٌ سفسطائي . والمتكلم بذلك: إما جاحد بلسانه لما - وفي نسخة «ولا» - في جنانه. وإما - وفي نسخة «أو» - منقاد لشبهه سفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك - وفي نسخة بدون عبارة «ومن ينفي ذلك» - فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل)(٣)، ويقول أيضاً: (والعقل ليس هو شيء - وفي نسخة «شيئاً» - أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها . وبه يفترق من سائر القوة المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل)(٤)، وبرغم النقد الذي وجهه ديفيد هيوم حديثاً لمفهوم السببية إلا أننا في أشدّ الحاجة لإقرار مبدأ ابن رشد في عالمنا العربي وذلك مكافحة لما تمتلئ به حياتنا الفكرية من كرامات وخوارق ومعجزات لا أول لها ولا آخر .

وبما أن اهتمامات ابن رشد قد كانت عديدة ومتنوعة فلا غنى عن الإشارة لموقعه في مجال آخر هو مجال الفقه والذي كان فيه ابن رشد بحق أحد أعمدته المشهود لهم في مجاله بالريّادة والقبول، حيث يُعد ابن رشد أحد كبار فقهاء المذهب المالكي والذي تولى القضاء فيه لسنين عدة، إلا أنه لم يكن يتوانى عن الاجتهاد وتغليب حكم العقل والنظر إلى مقصد الشارع متى ما دعت الضرورة إلى ذلك مراعياً في كل ذلك مقتضيات الواقع ومطلوبات العصر الذي كان يحياه ويقف بإزاء مشاكله وصعوباته، كل ذلك في عمق ودقة وشمول وإحاطة، يقول فتحي حسن ملكاوي: (كان ابن رشد واحداً من الذين أبرزوا التكامل في المعرفة، ليس في مجال تنوع اهتماماته وإنجازاته في الطب والفقه والقضاء والفلسفة والكلام فحسب، بل

---

(١) **فصل المقال** ... - ابن رشد - مرجع سابق: صفحة (٣٨ و٣٩).

(٢) **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**: مرجع سابق - صفحة (٢٥).

(٣) **تهافت التهافت للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد**: القسم الثاني - مرجع سابق - صفحة (٧٨١).

(٤) **نفس المرجع**: صفحة (٧٨٥).

في سعيه المباشر للتوفيق بين مصادر المعرفة، والجمع بين الموسوعية والتخصص، و لم يكن ابن رشد أول من حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فالكندي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل سبقوه إلى معرفة أوجه التكامل في المعرفة الإنسانية، لكن ابن رشد قدم فهماً أكثر عمقاً وشمولاً لهذه المسألة)[١].

و يتضح موقف ابن رشد العقلاني والتنويري[٢] عند النظر لموقفه من القياس والذي وافق فيه جمهور الفقهاء من حيث المبدأ إلا أنه قد طوّر موافقته تلك باتباعه وتحكيمه لأُسس العقل وترجيح المصالح وذلك بالأخذ في الاعتبار مقصد الشارع وعلة الحكم، وفي ذلك يقول مصطفى نجيب: (وافق ابن رشد الحفيد جمهور الفقهاء من حيث المبدأ على أن طريق الوقوف في الأحكام الشرعية التي سكت عنها الشارع يمكن أن نرجعه إلى القياس، وأن حجيته تستخرج من قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] إلا أنه ينظر إليه نظرة تختلف عن نظرة جمهور الفقهاء لعلة عقلية انقدحت في ذهنه حيث قال في مقدمة كتابه - والمقصود كتاب ابن رشد بداية المجتهد وكفاية المقتصد: (... إن الوقائع بين الناس غير متناهية أي متجددة ومتغيرة وغير منحصرة وتختلف باختلاف الزمان والمكان. وأما النصوص والأفعال والإقرارات. باعتبارها مصدراً للأحكام الشرعية فهي متناهية...) وقال بعد هذه المقدمات: (.. ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى). وابن رشد في هذا المقام لا ينكر القياس. واعتبر القياس الشرعي بأنه: «إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلّة جامعة بينهما»، لذلك كان القياس الشرعي صنفين هما: قياس الشبه وقياس العلّة . ولكنه فرّق بين القياس العقلي اليقيني (قياس الفلاسفة) وبين قياس الفقهاء الظني فقط، فكان كلما عرضت له قضية خلافية يغلّب فيها الأحاديث على القياس بشرط أن تكون صحيحة وذلك خلافاً للحنفية، و إذا لم نتبين صحة الأحاديث

(١) **العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد:** حلقة دراسية - تحرير د. فتحي حسن ملكاوي ود. عزمي طه السيد - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - سلسلة حركات الإصلاح والتغيير (٦) - المكتبة الوطنية - الطبعة الأولى - جمادى الثانية ١٤٢٠ هـ / أيلول ١٩٩٩ م - عمان - الأردن - صفحة (١٩).

(٢) واحدة من أهم الإسهامات التى قام بها ابن رشد في هذا المجال هي تجذير النظرة العقلية في الفقه والشريعة؛ فمقصد الشارع عنده يتضمن مفاهيماً غاية في السمو، فهو يوجه إلى فعل كل خيّر ونافع وتجنب كل فعل فيه شر أو ضرر للإنسان، (انظر في ذلك «العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد» صفحة (١٩٢) وما بعدها.

فليس للقياس أن يتدخل لتعديلها)[١]، ولعلّ هذه النظرة العقليـة المتسمة بالوضوح هي أحوج ما نكون إليه في عصرنا الراهن والذي يتصف بالجمود وعدم مواكبة المستجدات الحضارية وبالتطرف والإرهاب وعدم قبول الآخر المخالف في الرأى أو المذهب أو العقيدة ..إلخ ورفض العقل والعقلانية في تناول الإشكالات والأزمات وتحليلها.

ولعلّ في هذه الملامح السريعة عن اتجاهات ابن رشد الفكـرية والفلسفية ما يرشدنا إلى نقـاط الالتقـاء العديدة بين أفكاره ودعوته قديماً وبين أفكار ودعوة عدد من المفكرين العرب المعاصرين كعاطف العراقي الذي سبقت الإشارة إليه في متن هذه الورقة وكمحمد عابد الجابري والذي وضع لابن رشد مكانة كبيرة ووضح وفصّل فيها مسيرته كفكر وكسلوك ومراد وهبة وغيرهم .. ولكن ربما كان زكي نجيب محمود من أوضح الذين يمكن أن نأخذهم كمثال على ذلك من حيث أن كلاهما من أشد أنصار الاتجاه العقلي في الفكر حماساً، هذا الاتجاه الذي تمثّل عند ابن رشد في طريق البرهان، بينما تمثل عند زكي نجيب محمود في التجربة العلمية والوضعية المنطقية Logical Positivism وكلٌّ منظور إليه بمنظار وضعه التاريخي الذي عاش وفكر فيه؛ كما أنهما يلتقيان تبعاً لذلك في رفض الخوارق والمعجزات والبحث عن الأسباب و المسببات والعلل ومعلولاتها، إذ نجد زكي نجيب محمود يقول: (هذا عصر يسوده العلم، ليس في ذلك من شك؛ فما أحسب أن طريق الفكر في اتصال سيره وتتابع حلقاته قد شهد فجوة بين مرحلة والمرحلة التي تليها كالفجوة التي تفصل هذه المائة عام الأخيرة عما سبقها، والفرق بينها وبين ما سبقها هو قبل كل شيء فرق في نظرة الإنسان العلمية إلى العالم ...)[٢]، كما أنهما يدعـوان إلى الانفتاح الفكـري على الآخر أياً كان دينه أو لونه أو لغته فالحقيقة واحدة كما أنهما يلتقيان سوياً في ضرورة الفصل بين ما هو دين وما هو فلسفة عند ابن رشد قديماً ، وبين ما هو دين وما هو علم عند زكي نجيب محمود[٣] حديثاً وذلك ليس رفضاً أو استبعاداً لأحدهما على حساب الآخر ولكنها دعوة إلى المنهجية وتحديد أُطر البحث حيث أن لكل مقام مقال..!

(١) **العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد**: مرجع سابق - صفحة (٦٩).

(٢) **نحو فلسفة علمية**: د. زكي نجيب محمود - مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثانية ١٩٨٠م - القاهرة - مصر - المقدمة صفحة (هـ).

(٣) لهذا أهمية قصوى في عصرنا الراهن، حيث نلحظ التسابق المحموم وغير المبرر لما يسمى بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم وهو مسار إن لم يتحرز فيه بالشكل الكافي فإنه يحتوى على خطر عظيم على قدسية النص القرآني ككتاب هداية في المقام الأول وليس كتاباً للعلم التجريبي ونظرياته.

وكلٌ ميسر لما خُلق له كما أنهما يلتقيان في ضرورة إتاحة حرية الفكر بصورة كاملة ومطلقة إذ أنه لا سلطان على العقل إلا العقل ذاته، والفكرة يجب ألا تدحض إلا بمقابلها أي فكرة أخرى أصحَّ منها أو أقدر على الإقناع وليس بأي أسلوب آخر سواه، كما أنهما يلتقيان في ضرورة فهم الدين وتدبر مقاصده العليا من حيث هو دعوة للعدل والإحسان في المقام الأول، لا مجرد حفظه والتزمّت في أداء شعائره بحيث يصبح الدين مجرد حركات جسدية ظاهرية لا تسندها تقوى قلبية ولا تعضّدها قناعة عقلية وتضيع بذلك شعائر الدين وأهدافه العليا على السواء، كما أنهما يدعوان للشورى ويقفان ضد الطغيان على الصعيد السياسي، كما أنهما يلتقيان وبصورة عامة جداً في ضرورة العقل والتنوير كأساس لرفاهية الإنسان وضمان لرقيه وكأفضل بيئة صحية تنمو فيها الحضارات وتزدهر وتأفل بإفولهما إنسانية الإنسان، ولا بأس من إيراد الفقرة التالية من كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد والتي توضح نظرته للعقل حيث يقول: (والعقل ليس هو شيء - وفي نسخة «شيئاً» - أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها. وبه يفترق من سائر القوة المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات. وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو - وفي نسخة «هي» - مبطل للعلم، ورفع له - وفي نسخة «ورافع له» وفي أخرى بدون العبارتين -، فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً؛ بل إن كان فمظنون، ولا يكون ههنا برهان، ولا حد أصلاً. وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين. ومن يضع أنه، ولا علم واحد ضروري، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً)[١].

إن الرهان اللا محدود على عقلانية ابن رشد ومنهجه الواعي المستبصر في البحث والتحليل وفي القبول والرفض عند بعض اتجاهات الفكر العربي المعاصر يفسر عمق القلق الذي يعتور الباحثين من مغبة التمادي في الانزلاق في مهاوي العنف اللاعقلاني والتطرف العمى ودعاوى التكفير التى تسيدت الساحة العربية والإسلامية وينبع هذا الرهان من إيمانهم العميق بأن للعقلانية تراثاً عريقاً في الثقافة العربية باعتراف عالمي[٢] وكما تألقت مع ابن رشد تحديداً،

(١) **تهافت التهافت للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد**: القسم الثاني - مرجع سابق - صفحة (٧٨٥).

(٢) دعت أسبانيا في ٢٠١١م إلى إحياء ذكرى وتراث ابن رشد وإقامة تماثيل له في كل المدن الرئيسية فيها وإعادة طباعة مؤلفاته باللغات الحية، ولم تكتف بذلك بل تبنت لواء الدعوة لجعل ابن رشد مرجعية أخلاقية لأوروبا الحديثة.

حيث يعتبر عبد الفتاح أحمد فؤاد أن «الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية ويقترح تدريسها للشباب كوقاية ضد التطرف الديني الذي يُعتبر دعوة إلى الجهل وإلا وجد طلابنا ضالتهم المنشودة لدى تجار الشريعة وأدعياء الدين ودعاة الإرهاب»[1]، ويقول عاطف العراقي: (إن بلداننا العربية وخاصة في هذه الأيام في أشدّ الحاجة إلى إحياء روح، العقل تلك الروح التي تجلت في فلسفة ابن رشد ومنهج ابن رشد، إن إحياء هذه الروح يعد أمراً لابد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن وندفع بقومنا إلى التقدم وخدمة الروح الإنسانية)[2]، ويقول أيضاً: (وينادي المذهب العقلي بالثقة بالعقل، أي الوضوح والبرهان والاعتقاد بفاعلية الضوء الطبيعي، وهو يقابل بهذا الصوفية والغيبية وأصحاب التقليد، ولا يسمح في العقائد الدينية بقبول إلا ما هو منطقي مقبول)[3]، ويقول أيضاً: (فالعقل البشري إذن جدير باكتشاف الحقيقة الدينية وتحديدها دون مدد خارق للطبيعة)[4]، إن هذه الدعوة لاستحضار العقل في حياتنا الفكرية يكاد يجتمع عليها معظم المفكرين الذين يدعون للتنوير والذين هم شديدي الثقة بقدرة العقل المسترشد بهدى الوحى على تحقيق مصلحة الإنسان، يقول المفكر الباكستاني محمد إقبال في معرض تناوله لقضية «ختم النبوة» والمغزى من ذلك: (إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على وقود يُضاء منه وأن الإنسان لكي يُحصِّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو)[5].

إن كل هذا المجهود الجبّار الذي بذله زكي نجيب محمود ورفاقه في الدعوة للعقل والتنوير وعلى رأسهم عاطف العراقي ومحمد عابد الجابري، أقول إن كل هذا المجهود الذي بُذل من

(١) **الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي**: مرجع سابق - صفحة (١١٦).

(٢) **المنهج النقدي**: مرجع سابق - صفحة (٣٨).

(٣) **ثورة العقل في الفلسفة العربية**: د. محمد عاطف العراقي - الطبعة الخامسة - سلسلة العقل والتجديد - الكتاب الثالث - دار المعارف - القاهرة - مصر - ١٩٨٤م- الفصل الأول - صفحة (٤٣).

(٤) نفس المرجع: صفحة (٤٣).

(٥) **رسالة الخلود أو «جاويد نامه»** - للشاعر والمفكر الإسلامي الكبير محمد إقبال: ترجمها وشرحها وعلق عليها د . محمد السعيد جمال الدين - مؤسسة سجل العرب - القاهرة - مصر - ١٩٧٤ - بدون تحديد لعدد الطبعات - صفحة (٢١١).

(وهذه الفقرة - حسب المترجم - مقتبسة من كتاب محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام» - صفحة (١٤٤).

أجل استحضار الغائب الكبير «ابن رشد» يهدف في الأساس للوقوف في وجه حركات التطرف الديني المنتشرة في بعض دول العالم العربي والتي يتوسل دعاتها العنف المسلح كطريق أوحد للعمل الفكري والسياسي على السواء ويرفضون الحوار والاعتراف بالآخر ويرفضون الحق في الاختلاف.. إن الخوف الواسع من هذه التوجهات وأمثالها ينبع من كون ذاكرة الناس تعّج بالعديد من الأمثلة التاريخية الحيّة والمرعبة حيث لم يسلم ابن رشد قديماً من الاتهام بالكفر والخروج عن الدين، ولم يسلم الباحثين الذين عالجوا فلسفته من منظور العقل من نفس الإتهام، كما أنه لم ينج أحد ممن حاول الخوض في نفس المجالات التي عالجها ابن رشد قديماً من التهديد بالقتل ومن ضمنهم زكي نجيب محمود، وفي ذلك يقول ماجد فخري: (إن اتساع مدى التنكر للعقل الذي عمل الغزالي على زرع بذوره استمر في الحلقات الكلامية والفلسفية إلى ما بعد القرن الثاني عشر بزمن بعيد. وقد اتخذ شكلين. الأول رجوعه إلى الأخذ بالدلالة الحرفية، والتمسك بالعرف القديم شأن المتكلمين والفقهاء الأولين وسائر الذين ساروا في ركاب زعيمهم الأكبر في القرن التاسع الإمام أحمد بن حنبل، والثاني رفض المنهج العقلي، على اعتبار أنه عبث وحشو والانطواء من ثم على الذات حيث توقع اللاعقليون اكتشاف الحق عن طريق «الذوق» أو «الكشف» في حصن هذه الذات الحصين)[١].

لقد كان للإمام / أبو حامد الغزالي إشراقات عديدة في مجال الفكر الإسلامي ولا يستطيع أحد إنكار ذلك ولكنه أخطأ خطأً غطى على كل هذه الإشـراقات وذلك بهجومه غير المبرر على الفلسفة وعلى المشتغلين بها على حد سواء، وتكفيره لمن عمل بها على تفاوت قربهم أو بعدهم عن الحق[٢] وأتّبعه في ذلك تلاميذ كُثر أتوا من بعده وتناسلوا وأفرخوا وتعددت مدارسهم وتنوعت مذاهبهم وكان لعملهم هذا واجتهادهم في محاربة الفلسفة ومعاداة العقل آثار كارثية على مجمل خط سير الحضارة العربية حتى لحظتنا التاريخية الراهنة، يقول سليمان دنيا في تحقيقه لكتاب «تهافت التهافت»: (... فلقد وضع الغزالي كتابه الذي قيل عنه: أنه طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة)[٣].

(١) **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا:** د . ماجد فخري - نقله إلى العربية د. كمال اليازجي - دار المشرق - الطبعة الثانية (طبعة جديدة ومنقحة وموسعة) - بيروت - لبنان - صفحة (٤٧٩ - ٤٨٠).

(٢) **المنقذ من الضلال والوصل إلى ذي العزة والجلال:** حققه وقدم له د. جميل صليبا ود. كامل عياد - دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة السابعة - ١٩٦٧م - بيروت - لبنان - صفحة (٧٥) بتصرف.

(٣) تهافت التهافت للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد: مرجع سابق - صفحة (١٧).

لا شك إذن أننا اليوم في أمسّ الحاجة إلى ما يمثله ابن رشد في تاريخ الفكر العربي قديماً من رمزية دالة على النظرة العقلانية - إن لم يكن إلى فلسفته برمتها - فأقله حتماً إلى منهجيته العقلانية النقدية التي لا تعني إعمال العقل فحسب، بل تعني الثقة المطلقة بقدرته على بلوغ الحقيقة في مختلف الميادين المعرفية من دون استثناء؛ وبأن لا أداة معرفية موثوق بها سواه وبأنه واحد على اختلاف بني البشر، به يحققون وحدتهم الإنسانية وبه يتعاونون معاً لبناء الحضارة البشرية الواحدة لخير الجميع ورفاهيتهم ... لا يمنع ذلك اختلاف الأديان ولا تعدد الثقافات من حيث أنها بنيان قائم على الوجدانيات والتي هي ملكات خاصة بكل مجموعة على حدة ولا رابط بينها سوى الاستحسان هنا والاستقباح هناك .. ولا دليل هنا ولا برهان هناك بل ذوق وقبول قائم على التصديق.

## خاتمة

لقد رأيت الكتابة عن ابن رشد وذلك للضرورة التي تقتضي الاستناد لنماذج تاريخية «ولكنها حية بقيمها» في معرض مسيرتنا عبر تراثنا القديم أولاً، والتي تستدعي ربط اللاحق بالسابق ثانياً من حيث أن الفكر لا ينبع من فراغ وإنما ينبني على ما سواه وذلك ضد مبدأ الأصالة الكاملة التي هي وهم لا أساس له من الواقع ولا وجود له إلا في خيال الذين يدّعونه، وبناءً على ذلك فإن هذا الاستعراض يقدم تمهيداً تاريخياً مبسطاً ومختصراً عن عقلانية ابن رشد ومنهجيته العلمية التى تقوم على طلب البرهان والدليل التجريبي بما يساعد على ربط السابق باللاحق ويعمل على زيادة توضيح الأزمة الكبيرة التى يرزح تحتها العقل المسلم الذي غُيّب وسط ركام كثيف من غشاوات اللامعقول والخرافات والشعوذة والهوس... ويدفع بضرورة التأكيد على الحلول الممثلة إجمالاً في الدعوة إلى العقل والتنوير، هذا العقل وهذا التنوير الذي هو الآن في أزمة حادة تسبب فيها غياب الوعي حيناً وتغييبه عن قصد مسبق في أحايين عديدة ولعلّ الإشارة لما ذكره زكي نجيب محمود لا غنى عنها حيث يقول: (إنه لا عجب أن تعرض «العقل» ويتعرض في حياتنا لأزمات لا تنتهي. فللرأي العام عندنا قوة ضاغطة، لا يجرؤ على عصيانها علناً إلا مغامر. وهو رأي عام تسوده اللا علمية كما أسلفنا، فانشر فيه من الخرافات ما شاء لك خيالك أن تنشر وأنت في ذلك بمأمن من الخطر، بل يرجح لك أن تحمل على الأعناق لتوضع في مكانة رفيعة تتناسب مع قدرك العظيم. لكن حاول أن تلقي ضوءاً على فكرة

مقبولة عند الرأي العام بحيث تحيط الفكرة بشيء من الريبة في وضـوح معناها، عندئذ لا تدري ما عسى أن يصيبك من عـدم الرضا!)[١].

إن الذي يلفت النظر هو أن الفكر العربي المعاصر الآن يحتدم فيه النقاش حول دور العقل، فمن السلفية ورفض التطور إلى الاندماج الكلي بالحضارة الغربية والتخلي عن الهوية المميزة للشخصية العربية، في حين أن هذا الإشكال قد عالجته النهضة العربية الإسلامية منذ أن أسس ابن رشد رأيه في التـلاؤم بين العلم والإيمان، ولكن الذي لا يجلب كثيراً من الانتباه أن المسلمون الأوائل قد تصرفوا عملياً على هذا الأساس فمن دون كثير من الجدل تصرفوا عملياً على أساس عقلاني في تنظيم المجتمع الإسلامي وقد عبّر ذلك الاتجاه عن نفسه لاحقاً بالاجتهاد[٢].

ولعلّ الناظر في فلسفة ابن رشد يلحظ نتيجة هامة أشار إليها زكي نجيب محمود بقوله: (...أن هناك تشابهاً في بنية الحركة الفكرية في العالم العربي إبان القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وبنيتها إبان القرنين التاسع عشر والعشرين، من حيث أن كليهما متفق على أن شريعة الإسلام هي بمثابة الأساس في بنيان الفكر العربي؛ ثم وفد إلى ذلك الفكر من خارج الحدود فكر آخر مؤسس على العقل «هو فلسفة اليونان في الحالة الأولى، وهو علوم عصرنا الحاضر في الحالة الثانية»؛ وفي كلتا الحالتين، رأى فريق من رجال الفكر بأن في ذلك الوافد خطراً يتهدد الفكر الأصيل، بينما وجـد فريق آخـر ألا خطـر هناك، لما بين الوافد والأصيل من اتفـاق في الغاية، وإن اختلفـا في طـرق الوصول؛ وكان ابن رشد - في الحالة الأولى - أبرز من حمل هذه الدعوى. فإذا صحّ هذا التشابه بين العصرين في البنية الفكرية - مع الاختلاف البعيد بينهما في المادة الفكرية المعروضة - كان لنا في هذه المحاولة التي ننظر من خلالها إلى ابن رشد وموقفه، ما قد نهتدي به في حياتنا الثقافية الراهنة)[٣].

وقد وصف عزمي طه السيّد مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل بقوله: (إن مشروع ابن رشد الفكري هذا مشروع إيجابي، لأنه في تفاصيله يحمل

(١) **حصاد السنين**: د. زكي نجيب محمود - الطبعة الثالثة - دار الشروق - القاهرة - مصر - ٢٠٠٥م - صفحة (١٣٣).
(٢) **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**: د. حسن حنفي وآخرون - بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى أبريل ٢٠٠٥ - بيروت - لبنان - صفحة (١٥).
(٣) **قيم من التراث**: مرجع سابق - صفحة (٢٤).

دعوة إلى العلم لا نهاية لحدودها، وتأكيداً كبيراً على ضرورة معرفة الأسباب في كل ما يجري في هذا الكون والأخذ بالأسباب على مستوى الإنسان، كما أنه اهتم بجانب المعرفة العملية النافعة وجعل الأنفع فيها هو الأجدر بالتقديم وله الأولوية. وهو مشروع متوازن لا يهمل الشريعة ولا الحكمة التي هي العلوم المختلفة، وهو منضبط بضابط الشارع الذي هو ضابط عقلي في الوقت نفسه ويمكن القول أنه مشروع للفلسفة والعلوم ولا غرابة في ذلك، فصاحب هذا المشروع ابن رشد، جمع الأمرين في شخصه: معرفة العلوم ومعرفة الشريعة وهو أكثر من غيره قدرة على تقدير كل من هما وتحديد دوره، ونستطيع أن نصف هذا المشروع بأنه مشروع علمي وعقلاني، لكننا لا نستطيع وصفه بأنه مشروع علماني بمعنى العلمنة الشائع في عصرنا، ذلك أن الدين أو الشريعة ركن أساسي فيه. ولسنا نرى أن ابن رشد في هذا المشروع ينظر لاتجاه سياسي معين من الاتجاهات التي كانت سائدة في عصره، و إنما كان ينظر فكرياً من أجل إنشاء مجتمع تقل فيه الخلافات والمنازعات وتتوحد جهوده لتحقيق الخير والسعادة لأفراده وبلفظ آخر يمكن القول أنه كان ينظر لوحدة سياسية لا لحزب أو فرقة سياسية بعينها. ولسوء الحظ لم يجد هذا المشروع الفكري من يتابعه و يكمله بالتهذيب والتفصيل. و يرجع ذلك إلى ظروف الأندلس والمغرب والعالم الإسلامي غير المستقرة في معظم أحوالها - لكننا إضافة إلى ذلك - نشير إلى أن هجومه على الأشاعرة الذي شكل جزءاً غير قليل من مادة هذا المشروع ربما كان عائقاً حال دون انتشاره، لشيوع هذا المذهب في العالم الإسلامي ولعلّ ذلك أيضاً قد كان سبباً في وجود خصوم كثر لابن رشد ولمشروعه هذا في الماضي، بل وفي وقتنا الحاضر. وأخيراً فإن هذا المشروع الفكري في نظرنا تجربة مخلصة ودقيقة وواعية وهي تستحق الاهتمام لأخذ العبر والدروس الفكرية الإصلاحية التجديدية منها، التي يمكن لمن شاكل عقله عقل ابن رشد شيئاً من المشاكلة أن يجد الكثير منها)[١].

إن الحديث عن ابن رشد وعوالمه الفكرية في عصرنا الراهن - وبعد ثمانية قرون - إنما يمثل محاولة لهضمه وتمثُّله ومن ثم تجاوزه لا الوقوف عنده والجمود عليه؛ فالقيم التى بشّر بها ابن رشد والتزم بها في حياته العلمية الطويلة والأخلاق التى اتصف بها من مثل الدقة والصرامة العلمية، المنهجية والترتيب والتنظيم، العقل والعقلانية، الترجمة والانفتاح على الآخر وطلب الحكمة أنى وُجدت، الموضوعية وطلب الحق وعدم الجنوح إلى أى غاية أخرى أبعد من ذلك بمعنى آخر

(١) العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد: مرجع سابق - صفحة (٢٠٢ و٢٠٣).

الأمانة العلمية «أو العدالة الشرعية»[(١)] بلغة ابن رشد نفسه الثقة في العقل البشري والإيمان بالمبادئ العامة للعلوم والتى لا تنهض إلا بها « كالسببية»، رفض الخوارق والمعجزات ومحاولة إيجاد تفسير عقلي علمي لها ربما يجاوز معارفنا المحدودة، التفرقة الواضحة والعلمية بين العقل والوجدان، قبول الاختلاف والتعدد، مواجهة التفسير الحرفي للنص القرآني «اعتماد التأويل» بما يعنى وقوفه بإزاء التطرف، التجرد في الطرح وعدم النظر لتوجه سياسي معين ولكن البحث عما يوحّد دائماً « كان رجل أخلاق من الدرجة الأولى وعصياً على التوظيف الأيديولوجي فضلاً عن نزوعه الدائم للتجديد والاجتهاد وهو ما يطبع جميع مؤلفات ابن رشد»[(٢)].

ومن هنا فإن إيراد ابن رشد في هذا البحث وتحت هذا العنوان إنما يمثل رمزية غنية بدلالاتها .. ذلك من واقع أن ابن رشد يمثّل نموذج الفيلسوف والفقيه في آن واحد، فقد كان يُفزع إلى فتواه في الفقه كما يُفزع إلى فتواه في الطب[(٣)] وهو ما يمكن اعتباره - في تقدير الباحث - الأنموذج الذى يمكن أن تطمح الشخصية المسلمة المعاصرة للتمثل به. من حيث إنه يدلل وبوضوح على عجزنا البيّن عن استيعاب واستلهام ماضينا وتراثنا الفكري بنفس درجة العجز الواضح في عدم قدرتنا على مسايرة الحضارة المعاصرة وتمثُل أهم أسباب قوتها.

إن منهج ابن رشد من الناحية العلمية يتمثل روح العلم بمعناه الحديث حيث يرتكز على الموضوعية في تناول الظواهر ويلتزم الأمانة العلمية في العرض ويستصحب الروح النقدية ويميز ويفصل بين الموضوع وبين المنهج الذي ينبغى استخدامه عند التعرض له وهذا هو جوهر المدنية؛ فكما يقول الفرنسي باسكال: **المدنية تُميّز والبربرية تخلط.**

ومن الناحية الاجتماعية والسياسية فإن منهجه يمثل دعوة للإصلاح.. فهو يمثل الصوت المعبر عن المجتمع من داخله في وقت تعالت فيه الصوات الداعية للإصلاح من الخارج ... إصلاح التعليم / الحريات / النظم السياسية... إلخ من قبل الخارج الأمريكي والأوروبي ومن قبل هيئة الأمم المتحدة وهو ما يفتح الباب أمام التدخل في الشأن الداخلي مستصحباً معه أجنداته الخاصة كنتيجة للفشل الداخلي الذي تأسس بفعل الطغيان والاستبداد ونفى الآخر والانكفاء على الذات وتسفيه العقل وتغييبه كما نرى ونشاهد في مختلف أرجاء العالم الإسلامي

(١) ابن رشد «سيرة وفكر» دراسة ونصوص: مرجع سابق - صفحة (١٤٩).
(٢) نفس المرجـع: صفحة (٩٤).
(٣) نفس المرجـع: صفحة (٨٩).

في أفغانستان «طالبان» وفي العراق وسوريا الأنظمة والحركات المسلحة «القاعدة، داعش، ... إلخ» وحركات الإسلامويون «ما يسمى بالإسلام السياسي» في السودان وفي مصر وفي الجزائر وفي ليبيا... إلخ، وهو ما أنتج التخلف التقني والعلمي والفقر والانحدار والانحطاط الأخلاقي ومن ثم إهدار الإنسان كقيمة ووجود فأصبح القتل عشوائياً وعبثياً لا هدف له إلا القتل.

لقد أشار المرحوم محمد عابد الجابري إلى نقطة في غاية الأهمية في مسيرة ابن رشد وهي أن ابن رشد قد دشن حياته الفكرية بالضروري في أصول الفقه وختمها بالضروري في السياسة في حين تسارع كثير من العقول الفلسفية إلى تقديم استقالتها في أواخر حياتها فيما يُعرف في الفلسفة «بالتصوف العقلي» - ولعل الإمام أبو حامد الغزالي قطب الرحى في ذلك - في حين يصمد القلة في وجه جميع أنواع اللامعقول في حياتنا الفكرية وخاصة اللامعقول السياسي واللامعقول في مجال الفكر الديني وابن رشد خير من يمثل هؤلاء القلة[١] وما بين الديني والسياسي تكمن أعمق أزماتنا .

(١) نفس المرجــع: صفحة (٧٠) بتصرف.

# التثوير المنهجي في كتابة التاريخ عند ابن خلدون

د. بلعاليه دومه ميلود(*)

## مقدمة

لقد ظل التاريخ في معظم التصانيف العربية مندرجا ضمن علم الأخبار، ومن ثم طغى عليه أسلوب الرواية، وهو أسلوب يجعل من المؤرخ مجرد ناقل للأخبار أو واصفا لأحداث متسلسلة في الزمن، دون وقوف على مضامينها الاجتماعية والحضارية، مما يسلب المؤرخ إمكانية بناء حكم تاريخي مستقل عن مناهج الكتابة المحددة بمسطرة أخرى غير مسطرة التاريخ، ونعني بذلك مسطرة الكتابة الدينية وتحديدا كتابة الحديث النبوي.

كان استخدام «الإسناد» علامة على مدى ما يتمتع به المؤرخ من ثقة، بل إن عدم التقيد بالإسناد، كثيرا ما كان سببا في إدراج كتب التواريخ ضمن كتب الأشعار والأسمار، لعدم ارتباطها بمقياس «النفع الأخروي». إننا نجد مثل هذا الحكم بوضوح لدى «أبي حامد الغزالي» (ت ٥٠٥هـ) في سياق حديثه عن حكم الكتابة إذ يقول: «فالكتاب يحتاج إليه لثلاثة أغراض: التعليم، والتفرج بالمطالعة، والاستفادة. فالتفرج لا يعد حاجة، كاقتناء كتب الأشعار وتواريخ الأخبار وأمثال ذلك مما لا ينفع في الآخرة ولا يجري في الدنيا إلا مجرى التفرج والاستئناس»[١].

لقد كان لهذا الحكم - قبل أن يرد على لسان «الغزالي» - أثره الواضح في توجيه مسار الكتابة التاريخية، منذ أن انضوت مسائل التاريخ تحت إطار المباحث الدينية، وما استتبع ذلك من توظيف سياسي و إيديولوجي لهذه المسائل، حيث وّجهت كتابة التاريخ وجهة لا تروم الإدراك والفهم لحقائق التاريخ، بقدر ما تروم الدفاع عن أهداف وأراء سياسية ومذهبية، تجلت بوضوح في تاريخ الفرق، خاصة فرقتي السنة والشيعة، إذ تشبثت كل واحدة منهما بمرجعية سندية

(*) جامعة الشلف (الجزائر)..

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، دار المعرة، بيروت - لبنان (د.ط)، (د.ت)، ص ٢٢١.

منغلقة على تلك التي تبنتها الأخرى، ناهيك عن النزاع الكلامي[١] حول المفاهيم المحورية في الفكر التاريخي في الإسلام، كمفاهيم «الزمن» و«الخبر» و«الأثر»، و«الرواية»... إلخ.

ومهما بدا المؤرخون الأوائل متظاهرين بالحياد في إيراد الروايات التاريخية، إلا أنهم كثيرا ما ينزعون إلى ترجيح روايات عن أخرى، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتاريخ السياسي الإسلامي. ولقد كان هذا الأمر واضحا منذ بداية التدوين التاريخي[٢]، لِما كان للانقسامات السياسية والمذهبية من تأثير على مجمل حركة التدوين.

لهذا، كان من الطبيعي أن تغيب مهنة المؤرخ الحقيقية، أي تلك المهنة التي يراد منها البحث عن الحقيقة التاريخية من حيث هي كذلك، لتحل محلها مهنة «المؤدب» أو مهنة «الراوي» أو «الواعظ» أو «القاص» أو غير ذلك مما يدخل، بصورة ما في التاريخ، وإن كان على سبيل الذكر وسماع أخبار الماضي، وذلك إما طلبا للعظة والعبرة، وإما شغفا بالعجائب والغرائب من الأخبار، وإما حبا في الفرجة والمتعة والمسامرة. كل هذا كان يدعو، بالرغم من سعة الكتب التاريخية العربية وتنوع مادتها وتباين أغراض مؤلفيها، نقول كان يدعو إلى اتخاذ التاريخ «معرفة من درجة أدنى من درجة العلم»[٣]، ذلك أن العلم بالشيء لا يحصل إلا بتصور حده الحقيقي، بينما لا يكون التاريخ بهذا المعنى علما، لأنه لمّا كان إخبارا عن حادثات ماضية، ولمّا كانت هذه الأخبار بطبيعتها «مفردة» و«لا متناهية»، فإنه بدا من الصعب تصور حد لها، أو تصور اندراج مسائلها تحت موضوع كلي يشملها، ولعل هذا من بين الأسباب التي جعلت الكتابة التاريخية العربية تنحو بالمعرفة التاريخية منحى أقرب للنظرة الأدبية الموسوعية منها إلى النظرة العلمية المنضبطة.

---

(١) نسبة إلى علم الكلام.

(٢) يؤكد «عبد العزيز الدوري» على هذا الأمر، من خلال دراسته لتوجه بعض المؤرخين الأوائل حيث يقول: «ويقدم عوانة [ابن الحكم (ت١٤٧هـ/٧٦٤م)] الرواية الأموية للحوادث مقابل الرواية العراقية»، كما يقول عن «سيف بن عمر» (ت ١٨٠هـ/٧٩٦ م) ويقدم سيف في الأساس النظرة العراقية». انظر: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق ش م م، بيروت، ص ص ٣٦، ٣٧.

(٣) المقصود من العلم هنا هو المعنى الخاص، أي العلم «كملكة نظرية» يحصل بواسطتها تمييز حقيقة كل علم من حيث هو علم له موضوعه ومباديه ومسائله وغايته. يقول حاجي خليفة: «حقيقة كل علم مدون المسائل المتشاركة في موضوع واحد وأن لكل علم موضوعا وغاية كل منهما جهة وحدة تضبط تلك المسائل المتكثرة وتعد باعتبارها علما واحدا» (انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م، ص٧).

هذا ما نصادفه كلما تصفحنا بعض المصادر التاريخية الكبرى والتي كانت أقرب للنظرة العلمية، ومع ذلك تتناول التاريخ خارج متطلبات النظرة المنهجية للعلم. «فالمسعودي» مثلا يقول عن نسبة التاريخ إلى العلوم - في معرض حديثه عن فضل علم الأخبار - ما يلي: «ولولا تقييد العلماء خواطرهم على الدهر لبطل أول العلم، وضاع آخره، إذْ كان كل علم من الأخبار يستخرج وكل حكمة منها تستنبط والفقه منها يستثار والفصاحة منها تستفاد، وأصحاب القياس عليها يبنون، وأهل المقالات بها يحتجون ومعرفة الناس منها تؤخذ، وأمثال الحكماء فيها توجد، ومكارم الأخلاق ومعاليها منها تقتبس، وآداب سياسة الملك والحزم منها تلتمس، وكل غريبة منها تعرف، وكل عجيبة منها تستطرف، وهو علم يستمتع بسماعه العالم والجاهل، ويستعذب موقعه الأحمق والعاقل، ويأنس بمكانه وينزع إليه الخاصي والعامي، ويميل إلى روايته العربي والعجمي»[١].

فحوى هذا القول أن التاريخ، لا يمكن أن يندرج ضمن نموذج علمي يفصله عن بقية العلوم الأخرى، إذ ما دام التاريخ مبثوثا في كل علم، وما دامت مباحثه ملكا مشتركا لكل علم، ففي مجرد تصوره علما مستقلا، يقوم تصور إمكان بطلانه، لأنه إذا صار التاريخ علما مستقلا، صار بالإمكان وضع حد لمجال أخباره، وهذا يتعارض مع حقيقة كونه علما بالأخبار. فلم يبق إذن سوى أن نقبل، مع «الإيجي» أن التاريخ كصنف من علوم الخبر هو«علم أدبي، يتناول الأعيان في نثر متبع بحسب المعنى دون اللفظ»[٢].

بناء على هذا، نستخلص أنه كان من الطبيعي والحالة هذه، أن يغيب ذكر علم التاريخ عن المنظومة التصنيفية للعلوم، سواء تلك التي اتبعت نظام التصانيف الموسوعية التي تذكر التاريخ في الغالب مقرونا بالأخبار، أو تلك التي اتبعت التقليد الهللينستي، كتصنيف العلوم لدى «الفارابي» و«ابن سينا»، بل يبدو من المفارقات أن علم التاريخ، لم يرد ذكره صراحة حتى مع أكبر مجدد لعلم التاريخ في الحضارة العربية والإسلامية ألا وهو«ابن خلدون»، حيث يلاحظ في صدد تصنيفه للعلوم، أنه يكتفي باقتفاء أثر التصنيف المعهود في الثقافة العربية

(١) المسعودي (الحسين بن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، تحقيق أمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٠ م، ص ١٧.

(٢) نقلا عن: عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي، دار الطليعة، بيروت، ص ١٦.

الإسلامية، دون أن يشير إلى التاريخ كعلم مستقل، وهي حقا مفارقة، لأننا نعلم أن التاريخ هو الموضوع الرئيسي لكتاب «المقدمة»، ومع ذلك فهو لا يصرح بكونه علما مدرجا ضمن أصناف العلوم(١).

## ابن خلدون وحدود منهج الرواية

ليس مشروع «ابن خلدون»، كما صاغه كتاب «المقدمة»، عملا معزولا عن التطورات التي عرفتها الكتابة التاريخية السابقة عليه، بل هو مشروع يندرج ضمن تاريخية هذه الكتابة ذاتها، إذ يبدو أن اتجاهات هذه الأخيرة، تطورت بالتوازي مع صيرورة الحضارة العربية الإسلامية، لتصل في النهاية إلى مرحلة حاسمة اقتضت وضع خلاصة التجربة التاريخية موضع تأمل نقدي، بعد أن استنفذت جميع إمكاناتها المتاحة لها في إطار الرؤية الأصولية لعلم التاريخ، أي النظر إلى التاريخ في حدود مفهوم الخبر كما تم تأطيره من خارج علم التاريخ ذاته، وبالتحديد ضمن علم الحديث. فالتاريخ - بالمعنى التقليدي - «علم من الأخبار»(٢) لا يستمد معقوليته من الواقع الذي يخبر عنه، بل من الثقة بالمخبر (صاحب الخبر) الحاصلة بواسطة التحقق من عدالته وضبطه، وغير ذلك مما اشترطه أهل الحديث في راوي الحديث.

يعد هذا كله بمثابة إعلان صريح بالتزام خط «الطبري» في رؤيته لكتابة التاريخ، ذلك الخط الذي أعلن عنه «الطبري» صراحة في مقدمة كتابه «تاريخ الأمم والملوك»، والذي يفيد أن كتابة التاريخ لا تتم عبر النظر والتحليل العقليين، بل عبر منهج لخصه الطبري قائلا: «وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه، مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها

---

(١) يقول «ابن خلدون»: «اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار، تحصيلا وتعليما، هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكر، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول...». ابن خلدون، المقدمة، دار المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧، ص ٧٧٩.

(٢) عزيز العظمة، المرجع السابق، ص ١٣.

فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس... إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقل والاستنباط بفكر النفوس»(١).

لقد كان من نتائج هذا المنهج (يعني منهج الطبري في كتابة التاريخ) أن تسلَّلت إلى الكتابة التاريخية روايات غريبة، يكاد يجزم العقل باستحالتها، إذا ما وجهت بأبسط شروط النقد التاريخي، سواء تلك التي رسخها علماء الحديث فيما يتعلق بأخبار النبي، والمتمثلة خاصة في أصول «الجرح والتعديل»، أو تلك التي انتبه إليها ببراعة «ابن خلدون»، والمتمثلة في القول «بطبائع العمران»، حيث «جعل منها محكا علميا لنقد الأخبار التاريخية وتمحيصها»(٢).

إن انتباه «ابن خلدون» للبعد الاجتماعي والاقتصادي والجغرافي، فضلا عن البعد السياسي، أو بعبارة ابن خلدون الموجزة: «ما يلحق [العمران] من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به»(٣). قلنا إن انتباه «ابن خلدون» لهذه الأحوال العمرانية، جعلته يدرك أثرها في تحريك وقائع التاريخ، الأمر الذي ألهمه بضرورة التفكير في تجاوز المنهج التقليدي في كتابة التاريخ، واضعا بذلك حدا فاصلا أمام استمرار خط التقليد المنضوي تحت الرؤية الطبرية في الكتابة التاريخية العربية.

لقد شعر «ابن خلدون»، كواحد ممن شاهد انحسار وتراجع أحوال أمته، أن التاريخ تغير، وأن عوائد البشر وأحوالهم صارت مباينة بالجملة لما سبقها من عوائد، وأن كل شيء أصبح على حال غير التي كان عليها. فكان هذا الشعور مدعاة له إلى التأمل في حركة التاريخ، ومن ثم التفكير في إعادة كتابة التاريخ على نحو ينسجم مع منطق التبدل والتغير في حركة العمران. ولتحقيق هذا المسعى النظري، الفلسفي والعلمي على حد سواء، عزم «ابن خلدون» في لحظة ما أن يصير مؤرخا، ذلك أن ابن خلدون لم يكن مؤرخا في البداية كما هو معروف، بل أخذ قرارا بكتابة التاريخ خلال عزلته في قلعة ابن سلامة، وهي العزلة التي مكنته من وضع تجربته الذاتية، ومن خلالها وضع مجتمعه، موضع تأمل ونقد. فكان من البديهي أن يتجه

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المجلد الأول، راجعه وقدم له وأعد فهارسه نواف الجراح، دار صادر، ط١، ٢٠٠٣ م، بيروت، ص ٢.

(٢) أسد رستم، مصطلح التاريخ، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، ص ٦.

(٣) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٦٢.

صوب التاريخ، باعتباره «العلم» الذي يهيئ له استخلاص أسباب الفشل التي لحقت بتجربته الذاتية «كرجل سياسي» من جهة، وفشل تجربة مجتمعه على مستوى حركة التاريخ الكبرى. ولقد أدرك هذه المسألة بوضوح «ناصيف نصار» حيث أشار إلى ذلك قائلا: «لقد كانت تجربة ابن خلدون عبارة عن انخراط كلي في كلية حركة عصره. وفي قلعة ابن سلامة، وعت هذه التجربة نفسها كتجربة كلية. وقد وعت نفسها بهذا الشكل لأنها لم تحقق عينيا الانسجام بين تناقضاتها. ففي التأمل العقلي وبواسطته، انقلب الممثل مشاهدا، وتحولت حياته، وأصبح الفشل طريقا إلى النصر. فما عجزت التجربة عن تحقيقه، حققه العقل على صعيده»[١] وأن يضطلع بمهمتي النقد والتأسيس لكتابة التاريخ وفق منهج جديد، شكل منعطفا حاسما في تاريخ الفكر التاريخي، العربي والعالمي.

## منهج التاريخ وواقع التجربة التاريخية

إن مهمة الكشف عن مناحي القصور في الممارسة التقليدية للتاريخ كما تبدت في الكتابات السابقة، مهمة اضطلع بها «ابن خلدون»، لا كفقيه أو رجل دين، بل كمؤرخ بالدرجة الأولى، يعي تماما المصير الذي آلت إليه كتابة التاريخ بصورته التقليدية، حيث يتم سرد أخبار وحكايات مفصولة عن المضمون الواقعي للأحداث[٢]، أي أخبار لا تستند على مواد من صميم التاريخ، بقدر ما تستند على إملاءات لا تاريخية، يعود بعضها إلى الولع بالأساطير والخرافة والحكايات الغريبة، وبعضها إلى تشيعات سياسية ومذهبية، أو استجابة لأغراض شخصية حتى لتغدو تلك الأخبار «صورا تجردت من موادها، وصفاحا انْتُضِيَت من أغمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلادها»[٣]، كل ذلك ناشئ عن إغفال الواقع الاجتماعي المتغير أو ـ بعبارة ابن خلدون ـ «الذهول عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال»[٤].

---

(١) انظر: ناصيف نصار، المرجع السابق، ص ص ٤٩، ٥٠.

(٢) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ١٣. ويمكن تتبع بقية المغالط التي نقلها «الطبري» و«المسعودي» و«ابن عبد ربه»، وغيرهم من المؤرخين في كامل فصل من المقدمة المعنون بـ: «فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها». ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص١٣ وما يليها.

(٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤.

إن حتمية التغيّر في التاريخ تستوجب إحداث تغير مماثل في ممارسة الكتابة التاريخية، ذلك التغير الذي يجب تأطيره من داخل التاريخ لا من خارجه، وهذا ما يقتضي بدوره تأسيسا جديدا لعلم التاريخ. ذلك أن القدرة على توجيه الحدث والتحكم فيه، لا يتمان إلا بالقدرة على فهم أسباب حدوثه وشروط وقوعه، وهذا الفهم بدوره، لا يتحقق ما دام موضوع التاريخ ذاته خارج عن سيطرة الوعي المنهجي العلمي، أي عن شروط المعرفة المنضبطة بموضوع ومنهج التاريخ.

وعلى هذا الأساس نعتبر عمل «ابن خلدون» المتضمن في «المقدمة»، بحق كما قال عنه «إيف لاكوست»: «هو العمل الذي يسجل ميلاد التاريخ كعلم، وربما هو العنصر الأكثر إشادة بما يمكن تسميته بالمعجزة العربية»[(١)]. فهذا العمل الفكري الفذ، متجاوز لما درجت عليه الكتابة التاريخية العربية من حيث اعتبرت ممارسة أدبية تروم نقل الأخبار فقط. في حين أن كتابة التاريخ صارت بواسطة النقد الخلدوني، تقوم على «تحكيم النظر والبصيرة في الأخبار»[(٢)]، وذلك عن طريق «ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد...»[(٣)(*)].

من هنا تبدأ مهمة ابن خلدون، وهي مهمة ذات طابع تأسيسي، لأنها تهدف إلى تأسيس المرجعية النظرية لعلم التاريخ، والتي ستضع الحدود المنهجية الفاصلة بين علم التاريخ وعلوم الدين. تبدأ هذه المهمة ـ بعد استكمال عملية النقد المنصبّة على مغالط المؤرخين السابقين وسذاجة تعاملهم مع الرواية التاريخية ـ مع بيان حقيقة التاريخ كعلم يرتبط موضوعه بالاجتماع الإنساني وما تقتضيه طبيعة هذا الاجتماع من تبدل في الأحوال وتغير في العوائد، « ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوا ئدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر،

(1) Y. Lacoste, Ibn Khaldoun, naissance de l’ histoire, passé du tiers monde, Nouv. Ed La Decouverte/ Poche, Paris 1998. p. 8

(٢) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(*) يجمل «ابن خلدون» هذه القواعد والأصول في قوله: «... لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق. وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم على مجرد النقل غثا وسمينا، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار». انظر: المصدر نفسه، ص ص ١٢، ١٣

إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال»[١]، وهذا التبدل الحاصل في العمران يستتبعه تبدل في الرؤية للخبر التاريخي، بحيث يصير هذا الأخير، ووفق هذا السياق، خبرا عن واقع مستقل عن المُخْبِر، وبالتالي لا يكون صدقه تابعا لصدق المخبر، بل لمدى مطابقته للواقع المخبر عنه. وبالمقابل، فإن عدم إمكان المطابقة هذه، يكفي وحده لرد الخبر والحكم على زيفه وبطلانه.

وهكذا يصبح بالإمكان التمييز بين مجالين من الأخبار، لكل منهما قانونه الخاص، فهناك: أخبار الشرع، التي يكفي فيها استعمال الجرح والتعديل، وهناك أخبار التاريخ، التي يستعمل فيها قانون المطابقة أو ما اصطلح عليه «ابن خلدون» بمبدأ «الإمكان والاستحالة»، وهو المبدأ الذي يستعين به «ابن خلدون» في منح كتابة التاريخ، دلالتها العلمية، دون أن يُعدّ ذلك خروجا تاما أو قطيعة نهائية مع المحددات الثقافية للمعقولية الخاصة بتاريخية الفكر العربي الإسلامي.

يقول «ابن خلدون» موضحا موقفه من منهج الحديث: « ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع... و إنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأمّا الإخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة»[٢].

إن «ابن خلدون»، و إنْ كان ينتقد منهج الرواية المبني على «الجرح والتعديل»، فإنه لا يلغيه تماما، ولكن يكتفي بإبراز حدوده، أي ينسبه لإطاره الشرعي، حيث تكون الأخبار متعلقة بالأمر والنهي الشرعيين. أما في مجال التاريخ، فلا مندوحة من مواجهة الأخبار - باعتبارها محض إنسانية - لا بمنطق الشرع، و إنما بمنطق الطبيعة البشرية ذاتها، أي من حيث منطق الصراعات والتوترات الناجمة عن التكوين الطبيعي للإنسان. ذلك أن هذا الأخير

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

اجتماعي بالطبع، واجتماعيته الطبيعية هذه، هي بالضبط مصدر وأساس الفاعلية التاريخية لديه، إذ بواسطة هذه الخاصية الطبيعية ينشأ جدل التعاون والتنازع في حياة البشر، المفضي ضرورة إلى استكمال الوجود الإنساني، باعتباره وجودا سياسيا.

يقول «ابن خلدون» شارحا أبعاد الخاصية الاجتماعية للإنسان: «لا تَمْكُنُ حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه. وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه. وتلك المعاونة لابد فيها من المفاوضة أولا، ثم المشاركة وما بعدها. وربما تفضي المعاملة عند اتحاد الأعراض إلى المنازعة والمشاجرة فتنشأ المنافرة والمؤالفة، الصداقة والعداوة. ويؤول إلى الحرب والسلم بين الأمم والقبائل. وليس ذلك على أي وجه اتفق، كما بين الهمل من الحيوانات، بل للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر (...). جعل منتظما فيهم، ويَسّرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية»[١].

يتضح من هذا النص أن العلاقة بين «الطبيعي - الاجتماعي» وبين «السياسي - التاريخي» في فكر «ابن خلدون»، هي علاقة جدلية صراعية، لا تعرف الاستقرار والثبات، لأن الحركة التي تدفع الإنسان إلى استكمال وجوده كإنسان، هي حركة نسبية، خاضعة بطبيعتها لعامل التغير الذي يلازم تاريخ المجتمعات. وبالتالي يكون السعي الدؤوب نحو فعل «الاستكمال»، هو مصدر حيوية الفعل التاريخي كفعل إنساني وكأساس معقولية الحدث التاريخي في ذات الوقت.

واستكمالا لهذا المعنى، يمكن القول أن «ابن خلدون» يؤسس لمعنى التاريخ من منطلق تجريبي وظيفي: فهو يستند في مجموع أحكامه، إلى ملاحظة وقائع الحياة الاجتماعية، ليستخلص منها القوانين الكفيلة، لا بتفسير حركة التاريخ فقط، بل بتفعيل هذه الحركة ذاتها، وعليه فإن استخدام «ابن خلدون» لمفهوم «العصبية» مثلا، ليس من باب ما يتضمنه هذا المفهوم من قدرة تفسيرية لواقع المجتمعات العربية التاريخي وحسب، بل أيضا لما ينطوي عليه من تأثير على الوعي الجماعي، المُطالب بضرورة استعادة المجد التاريخي الضائع. وهذا من شأنه أن يثبت لنا - فضلا عن القطيعة مع منهج الرواية والنقل في التاريخ التقليدي - مدى حرص

(١) المصدر نفسه، ص ص ٨٤٠، ٨٤١.

«ابن خلدون» على استبعاد المفاهيم التجريدية المثالية، مثل انتقاده لمزاعم الفلاسفة حول إمكان معرفة الوجود المطلق من جهة النظر العقلي، وتعلق السعادة بهذا النظر، وانتقاده لطرق استدلالاتهم وبراهينهم[(١)]. فهي مفاهيم تفتقر في الغالب إلى القدرة على مسايرة منطق الحركة الفعلية للأشياء، مما يجعلها مجردة من عنصر «الفاعلية»، ذلك أن «ابن خلدون»، وبالرغم من تشبّعه بالفكر الأصولي وبنزعته الإيمانية الشديدة[(٢)]، إلا أنه يبدي استقلالا فكريا واضحا في معالجة قضايا المعرفة التاريخية والاجتماعية، وهي معالجة تشعرنا بامتلاك الرجل لحس عقلاني تاريخي، أقرب ما يكون إلى الروح العلمية منها إلى الروح اللاهوتية.

لقد انتبه «ابن خلدون»، بفضل هذه الروح الجديدة، إلى أن المعرفة التاريخية، لكي تصير معرفة علمية واقعية، عليها أولا أن تستلهم مبادئها وأدواتها المفهومية، من واقع التجربة التاريخية ذاتها. تلك التجربة التي يتيحها الزمان للإنسان، إما كسبا وعادة، أو طبعا وضرورة، يقول «ابن خلدون» في هذا المعنى: «ومن فقد العلم في ذلك [أي في زمن التجربة] (...) طال عناءه في التأديب بذلك، فيجري في غير مألوف ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بين ابناء جنسه. وهذا معنى القول المشهور: «من لم يؤدبه والده أدبه الزمان». أي من لم يُلقَّن الآداب في معاملة البشر من والديه - وفي معناهما المشيخة والأكابر - ويتعلم ذلك منهم، رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الأيام، فيكون الزمان معلِّمه ومؤدِّبه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طبعه»[(٣)].

فهذا النص الذي يأتي «ابن خلدون» على ذكره، في سياق الحديث عن معنى «العقل لتجريبي وكيفية حدوثه»[(٤)]، يبرز وجود علاقة وثيقة بين الفكر التاريخي والعقل التجريبي، وهذه

---

(١) انظر، ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٩٩٢ وما يليها. أما عن مزاعم الفلاسفة في قضية إمكان إثبات النبوة بالدليل العقلي، فانظر: المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢) يوضح «سالم حميش» خصوصية هذه النزعة قائلا: «لا يحسن أن نفهم النزعة الإيمانية عند مؤرخنا بالمعنى التقليدي للكلمة. ذلك أن خطابه عن مختلف المنظومات الإيديولوجية تاريخي أساسا ويستمد حكمه من إرادة واعية في كتابة التاريخ والتفكير فيه». انظر «نسالم حميش»، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام (الاجتهادات والتاريخ)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٣م، ص ١٧٧.

(٣) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٨٤٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٤٠.

مسألة هامة، لأنها تجعل من التاريخ حقل إنطباقية العقل التجريبي، وذلك باعتبار أن الفكر التاريخي عموما، هو فكر يتناول تجربة الإنسان في الزمن، وبما أن معرفة الإنسان بمختلف القضايا محصورة بما تسعه التجربة في الزمن، فإن زمن التجربة، أي «التاريخ»، هو الكفيل باختبار صحة هذه المعرفة.

أما فيما يتعلق بالمعرفة التاريخية تحديدا، فإن الفكر التاريخي، مطالب بتتبع ما ينقل من أخبار، لا بهدف إحصاءها وتسجيلها فقط، بل بهدف الكشف عن النواميس التي تحكم صيرورة الظواهر الاجتماعية في التاريخ. وبما أن هذه الظواهر هي ظواهر إنسانية بالتعريف، كان من الضروري مقاربة قوانين التاريخ للطبيعة البشرية ذاتها، حتى يتسنى إدراك المجرى الطبيعي لحوادث التاريخ، ذلك أن «طبيعة الإنسان نفسه تجعله كائنا ذا حركية دائمة تتسم بالتراجع والتحول والصعود والهبوط. فالإنسان ليس إلا مخلوقا حركيا لا يستطيع أن يَفِرّ من حالته الإنسانية التي تتسم بحالة دائمة من التوتر والمواجهة والاستفزاز»[(١)].

استتباعا لهذا المنطق، ولهذه الرؤية الديناميكية، يتبنى «ابن خلدون» فلسفة للتاريخ، تستهدف الكشف عن الأثر الإنساني في تفعيل حركة التاريخ، وهذا أمر لا يمكن تحصيله بطريق النقل عن الوحي، بل يحصل بواسطة تحليل معطيات التجربة الإنسانية عبر الزمن، أي بواسطة تحليل الطبيعة البشرية، باعتبارها «طبيعة تتغير بتغير العوامل الخارجية... ولذلك فإن جوهر الطبيعة البشرية هو المرونة والتغيير»[(٢)]. هاتان الخاصتان الأخيرتان هما جوهر العملية التاريخية ذاتها.

ومنه يصل «ابن خلدون» إلى النتيجة الحاسمة وهي: أن مجال التاريخ ووقائعه غير مجال الشريعة وأخبارها، وهذا بدوره يؤدي إلى الفصل بين منهج التاريخ ومنهج الحديث.

وهكذا بدا التاريخ مع «ابن خلدون»، وقد امتلك شروط المعرفة العلمية، قادرا على افتكاك مشروعية تدوينه ضمن التصانيف الخاضعة للأغراض العلمية، مثله مثل علم أصول الفقه أو الكلام أو النحو، وغير ذلك من العلوم المدونة، بعد أن ظل مندرجا ضمن أصناف التأليف الخارجة عن «قواعد العلوم».

---

(١) محمود الذوادي: «أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني»، المستقبل العربي، العدد ٢٧٧، مارس ٢٠٠٢م، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٥.

## التثوير المنهجي وأفق التأسيس الفلسفي للتاريخ

لا شك أن نظرة «ابن خلدون» للطبيعة البشرية، ليست نتاجا خالصا، لما يمكن أن نسميه بشيء من التجاوز، روحا وضعية، والتي طبعت الكثير من مواقف صاحب «المقدمة»، بل من الواضح أيضا أنها تستند إلى مرجعية دينية (القرآن والحديث الشريف) وذلك بالتركيز على مفهوم الفطرة، باعتباره مفهوما متداولا في حقل الثقافة العربية الإسلامية عموما، ومنه استلهم «ابن خلدون» مفهومه للطبيعة البشرية[(١)]، وهذا يدل بوضوح على عدم إمكان استبعاد التأثيرات الثقافية الدينية التي ساهمت في تشكيل الأساس التصوري لمعنى الطبيعة البشرية عند «ابن خلدون»، ومن ثَمّ لمعنى التاريخ ووظيفته الاجتماعية والتربوية، ولا نرى ثمة مبررا لأن نجعل من «ابن خلدون»، مفكرا منسلخا عن الفضاء المعرفي العام الذي يحكم بنية الفكر العربي الإسلامي بصورة عامة، والفكر التاريخي العربي بصورة خاصة.

بالمقابل نعتبر حقا العمل الخلدوني، «ثورة معرفية حقيقية» في مجال التنظير العلمي للكتابة التاريخية العربية، على الرغم مما يُؤخذ عليه من عدم التزامه بذات المنهجية، التي كان قد حددها في «المقدمة»، عندما شرع في كتابة «تاريخ العبر». ومع ذلك نحن نميل إلى افتراض أن عدم الالتزام هذا، له مبرراته التي فرضتها «إبستيمي» الكتابة التاريخية العربية آنذاك، حيث أن هذه الأخيرة لم تمارس على ضوء العمل المهني المتخصص، إذْ لم تكن تتسم بَعْدُ بطابع الاحترافية (أي لم تكن معالم التاريخ كمهنة - بالمفهوم المعاصر - قد تحددت بعد)، ولقد علل هذا الأمر أحد الباحثين العرب المعاصرين بقوله:«ليس ثمة مؤرخون محترفون في الثقافة العربية - الإسلامية ... لم يكن للتاريخ مؤسسة اجتماعية وثقافية خاصة، كما كان للفقه مثلا، من مدارس وأوقاف ومذاهب ومرتبات وآليات تنفيذية من قضاء وغيره. ولم يكن للتاريخ نظام نموذجي علمي يفصله عن غيره من العلوم في تصانيف العلوم التي نراها عند «ابن خلدون» أو «الفارابي» مثلا»[(٢)].

كان من الطبيعي، في هذه الحالة إذن، أن يحذو «ابن خلدون» حذو المؤرخين السابقين

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر: ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٢٢٣.

(٢) عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، نيسان (أبريل) ١٩٩٥، ص ١٤.

في «كتاب العبر»، ليس عن سهو، أو عن عدم وعي بذلك، بل لأنه يدرك عدم جدوى كتابة التاريخ وفق المنهجية العلمية المتضمنة في «المقدمة»، على اعتبار أن هذه المنهجية كانت لا تزال تمثل «لابن خلدون» خطة أو مشروعا نظريا، ينتظر من يكمله أو يذهب به إلى نهاياته. يدل على ذلك قوله الذي أورده في نهاية كتابه «المقدمة»: «ولعل من يأتي بعدنا، ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله، وما يُتكلَّم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل»[١].

لقد صار البحث التاريخي مع «ابن خلدون» في وضع تحرري، بفضل المضامين الجديدة لمفهوم وحقيقة التاريخ، الأمر الذي منحه القدرة على تجاوز الإكراهات النَصِّية للخطاب المعرفي التقليدي، التي ظلت تؤطر التاريخ ضمن دائرة «نظرية الخبر»، باعتبارها نظرية تروم البحث عن صحة الخبر بالاعتماد على معيار أخلاقي، أكثر مما هو معرفي، ذلك المعيار هو: «الثقة بالناقلين»، فبقدر ما يكون ناقلو الخبر ممن يشهد لهم بالعدالة والضبط، بقدر ما يكون الخبر المنقول عنهم خبرا صادقا. وصدق الخبر هنا، ليس صدقا بالمعنى المنطقي، ولا بمعنى المطابقة للواقع، بل بمعنى صحة نقل الخبر، أي «ثبوت نسبته [الخبر] إلى من صدر عنه ودرجة هذه الصحة»[٢].

وعلى الخلاف من ذلك، صار الخبر التاريخي، مع «ابن خلدون»، مفتوحا على جميع إمكانات الممارسة العلمية الواقعية، الأمر الذي يتطلب البحث عن مسطرة جديدة لقياس درجة صحة الخبر، دون التعويل على مجرد النقل، «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالغائب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»[٣].

لقد بدت هذه النظرة الجديدة للتاريخ منسجمة مع حركية الواقع الاجتماعي الأكثر غناء وانفتاحا، أي بمعنى أنها صارت نظرة تغتني من معين الواقع البشري بجميع مظاهره، الطبيعية

(١) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ١١٦٩.
(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية سلسلة نقد العقل العربي (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥، بيروت، أيار/مايو١٩٩٦، ص ١١٦.
(٣) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ١٢.

والاجتماعية والاقتصادية والحضارية، ومن ثم بدت ممارسة التاريخ بمثابة مقاربة لهذا الواقع المتجدد في أحواله ومظاهره، الأمر الذي سمح بصياغة نظرية للتاريخ تتجاوز حدود نظرية الخبر كما صاغها علماء الأصول في مجالي أصول الحديث والفقه، ذلك أن ربط «ابن خلدون» للتاريخ بالواقع، من شأنه أن يُحـرِّر الخبر التاريخي من الهيمنة المطلقة للنص الديني، ويجعله أكثر قابلية للنقد والتأويل مما لو بقي تابعا لسلطة الخطاب الديني. ويبدو أن «ابن خلدون» كان على وعي تام بهذه الخطوة الجريئة، وبتداعياتها الخطيرة على مستوى بنية الثقافة الدينية المحافظة، الأمر الذي دفعه - في تقديرنا - إلى الاستعانة المكثفة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية أثناء عرضه لمجمل القضايا التي تضمنتها «المقدمة»، وكأن «ابن خلدون» كان يدرك مسبقا نوع المصير الذي سينتهي إليه عمل بحجم «المقدمة» إذا لم يكن له سند من نصوص القرآن أو السنة.

لا نقول أن هذا الأمر كان من باب التقية، بل نعتبره لمحة من ذكاء خاص تكشفت عنها عبقرية «ابن خلدون» دون غيره من معاصريه، ليس في فهم البعد المدني للممارسة التاريخية وحسب، بل في فهم أبعاد الرؤية الدينية التاريخية ذاتها، وفي مقدرته أيضا على توظيف الاصطلاحات والمفاهيم الفلسفية المجردة، توظيفا يمنحها دلالات تجريبية واقعية[١]، بل إن ذكاءه يمتد كذلك إلى مقدرته على استغلال ثقافته الفقهية والأصولية، والقيام بعملية تحويل للمفاهيم الأصولية من حقل الفقه إلى حقل المعرفة التاريخية والاجتماعية[٢].

لقد كان لتحكيم الواقع الاجتماعي قبل «النص الديني» في نظرية التاريخ الخلدونية، نتائج هامة، ليس على مستوى منهجية الكتابة التاريخية فحسب، بل على مستوى البناء

---

(١) مثل استخدام فكرتي «الإمكان » و«الامتناع أو الاستحالة»، فواضح جدا أنه لا يقصد معنى الإمكان العقلي الخالص، ولا الامتناع في ذاته، بل يُحمِّل هذين المفهومين المتقابلين دلالة واقعية. هذا بالإضافة إلى استعارته لمفاهيم: المطابقة والسببية والمادة والصورة... وغيرها من المفاهيم الفلسفية التي يوظفها في حقل المعرفة بالتاريخ والاجتماع.

(٢) إن ابن خلدون يستعمل المفاهيم الفقهية الأصولية كأرضية لبناء صرح العلم التاريخي، دون أن يجد نفسه مضطرا إلى تعريفها. الأمر الذي يدل على شيوعها داخل الثقافة الإسلامية، مثل المصطلحات التالية: «قياس الغائب والشاهد»، «تعليل المتفق والمختلف»، «السبر والتقسيم».. وغيرها من المصطلحات التي تدخل فيما يعرف عند الأصوليين «بمسالك العلة». انظر بهذا الصدد: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية بيروت، ط٣، ١٩٨٤، ص ١١٩ وما يليها.

المفهومي لعلم التاريخ ذاته، ذلك لأن إدخال صنعة التاريخ ضمن المنتجات العقلية أوالعلوم الحكمية- كما يسميها «ابن خلدون» - هو بمثابة انتزاع للغطاء الديني والايديولوجي الذي ظل يحتكر التاريخ لصالح أغراض سلطوية عليا، سواء تعلق الأمر بسلطة العلم الديني، المستندة إلى شرعية الدفاع عن وحدة الأصل أو الوحي، أو بسلطة الأمر السياسي، المستندة إلى شرعية الدفاع عن وحدة الأمة .

أمّا أن يصير التاريخ علما واقعيا، فمعنى ذلك - بالمنظور المعرفي الإسلامي- تفكيك وتقويض لوحدة الحقيقة الأصلية التي رسختها المنظومة العقائدية والسياسية في حقل الثقافة العربية الإسلامية، والتي انبنت عليها كل الحقائق الجزئية، كما هي مُتَصَوَّرة في كل علم من العلوم النقلية الأساسية. ولهذا الأمر، كما لا يخفى على باحث، تداعيات وأبعاد فكرية وسياسية ودينية، ليس يكن من السهل إدراكها، ومن ثم قبولها كأطروحة نظرية ممكنة، خاصة في عصر كالذي عاشه «ابن خلدون»، حيث اتسم بانغلاقية الأطر المعرفية، وتراجع الفكر النقدي الخلاق، ناهيك عن تدهور الحياة السياسية والاقتصادية.

أما النظرية الخلدونية للتاريخ، فلم تقم على مسلمات علم الكلام، ولا على مسلمات الفلسفة الميتافيزيقية، بل قامت على أسس مغايرة، ذلك أن «ابن خلدون» ينطلق من أرضية فكرية مغايرة لتلك التي انطلق منها علماء الكلام والفلاسفة، فهو ينطلق من اعتبارات تجريبية، عبر عنها الباحث « محمود أمين العالم» قائلا: «إن حقيقة الشيء عند ابن خلدون ليست في طبيعته الثابتة الخاصة فحسب، و إنما في نسبته، في إضافته، وأساسا في فاعليته... وبهذين المفهومين: النسبة والإضافة من ناحية، والفاعلية والعمل من ناحية أخرى، كأساسين لتحديد حقيقة الأشياء، يخرج فكر ابن خلدون عن حدود منطق الهوية أو الذاتية الأرسطي، كما يخرج عن حدود العلة الغائية والعلة الصورية باعتبارهما أهم العلل في الفكر الأرسطي، إلى منطق تجريبي وظيفي تكون فيه العلة الفاعلة هي الأساسية»(١). كما يؤكد باحث آخر نفس المعنى تقريبا، عندما يقول: «فطريقة ابن خلدون تجريبية خالصة. إنه لم يطرح بصورة قبلية الحتمية التاريخية، وهو لم يتصور ولم يطور بصورة جدلية نظاما متجانسا انطلاقا من مثال سابق... كما لم يكن فيلسوفا، بالرغم من تأثير استاذه «الآبلي» عليه، وبالرغم من الشروحات التي خصصها

(١) «محمود أمين العالم»: «مقدمة ابن خلدون: مدخل إبستمولوجي»، الفكر العربي، العدد السادس، السنة الأولى، ١٥ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٧٨، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ص ص ٣٩، ٤٠.

«لابن رشد» و«الرازي». إن نقطة انطلاقه تتعارض تماما مع تلك التي انطلق منها «هيغل»... ولكنه، عندما يتعلق الأمر بتأمل الماضي، وبعد أن يكون قد طرح بشكل نهائي وقاطع، أن الله سبب الأسباب، فإنه لا يهتم إلا بالوقائع، محاولا تفسير بعضها بالبعض الآخر... ومنطلقا دائما من الملاحظة الحسية»[١]، دون حاجة إلى إقحام التأويلات الغيبية أو الميتافيزيقية.

هنا، وعلى ضوء هذه الملاحظات، يكمن معنى الجدة والأصالة في الرؤية الخلدونية للتاريخ، حيث لم يكتف بالنظر للتاريخ من الوجهة الاعتبارية المحكومة بالأمر القرآني فقط، بل نظر إليه من الوجهة الواقعية، أي من حيث كونه واقعا ينطوي على معقولية خاصة به، يمكن إدراكها في إطار العلاقة الجدلية بين بنية المجتمع البدوي ومطالب الرسالة القرآنية، وهي علاقة تكشف عن أثر الفعل البشري والحاجات الاجتماعية، وكل ما يشكل حيوية الواقع الموضوعي، في تحريك التاريخ، وأسبقية كل ذلك عن الأثر الديني.

واضح إذن أن هذه الرؤية لا تلغي دور الرسالة القرآنية، ولكن تضعه ضمن سياق المجرى الطبيعي للواقعات الاجتماعية، ومن هذا المنطلق، تغدو الشريعة - في سياق التفسير الخلدوني- واقعا، يتجدد بفعل تجدد الزمان وتغير العوائد، وهذا ما يفسر إخفاق بعض الدعوات الدينية غير المؤسسة على قوة اجتماعية كقوة العصبية مثلا. يقول «ابن خلدون» موضحا أسبقية الأساس الاجتماعي: «أن الدعوة الدينية بغير عصبية لا تتم»[٢]. فإذا علمنا أن الدعوة الدينية من مقتضيات الأمر القرآني، ومع ذلك لا تستقيم إلا بالعصبية، باعتبار هذه الأخيرة ظاهرة اجتماعية بالذات، فإننا ندرك مدى خطورة الفتح الخلدوني في مجال التاريخ، كما سيسهل علينا إدراك مصير التاريخ بعد التثوير المنهجي الذي أحدثته المقدمة، وكيفية تلقيه من قبل معاصريه.

كل هذا يَحْملنا على القول بأن «ابن خلدون»، وإن كان فقيها سنيا، قد استطاع، بفضل فرادة تجربته السياسية وطبيعة تكوينه الفكري الأولي[٣]، أن يغذي تصوره للتاريخ بمفاهيم هي على

(1) M.TABI, "Ibn Haldùn et le sens de l Histoire" in,STVDIA ISLAMICA,XXVI, MAISONNEUVE-LA ROSE, PARIS. MCMLXVII. P. 8

(٢) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٢٧٩

(٣) ذلك لأن «تكوين ابن خلدون لم يكن، انطلاقا وبادئ ذي بدء، تكوين مؤرخ. إن كل الكتب التي كتبها قبل كتاب «المقدمة» تدل على خلاف ذلك. كان اتجاهه أولا نحو الفلسفة». محمد الطالبي، مرجع سابق، ص ٦.

الرغم من ارتباطها الشكلي بالثقافة الفقهية المعهودة، فإنها ذات دلالات تتجاوز حدود المعرفة التاريخية كما رسمتها الثقافة الدينية التقليدية أو المحافظة، وتقارب في النهاية المعقولية التاريخية المرتكزة على علم العمران البشري. فتلك الحصيلة من التجربة الذاتية - النظرية والعملية - زوّدت «ابن خلدون» بطاقة مفعمة بالحس التاريخي بصدد التطور الموضوعي للأحداث السياسية والاجتماعية والحضارية للأمة العربية - الإسلامية، وهو حس فرض على «ابن خلدون» اعتزال السياسة والدخول في تجربة تأملية نقدية لما آلت إليه أوضاع العالم العربي الإسلامي، من غربه إلى شرقه، ولتتبلور في شكل مشروع تأليفي كبير هو «المقدمة»... مشروع يحمل إرهاصات نظرية متجاوزة لحدود الخطاب المؤسس له ضمن النظام المعرفي الأصولي في الثقافة العربية الإسلامية، وهو مشروع لا يزال إلى الآن يثير تساؤلات، بصدد قضايا فكرية، هي من صميم الاهتمامات البحثية الراهنة، في مجال الدراسات المتعلقة بالعلوم التاريخية عموما، وعلم التاريخ العربي خصوصا. وذلك بيِّن كلما حاول بعضهم تفسير سر المفارقة الخلدونية مقارنة بالسياقات التاريخية والمعرفية المحددة لتوجهات الفكر العربي والإسلامي بصورة عامة.

إن القفزة النوعية التي أحدثها «ابن خلدون» في توجّهات الفكر التاريخي العربي، لم يتم استيعابها بسهولة داخل منطق الحضارة العربية الإسلامية، المحكوم بسلطة الأمر الديني في تشكيل بنية الخطاب التاريخي. فالتاريخ - حسب الرؤية الإسلامية التقليدية - أخبار يتم سردها بموجب النقل المتواتر المبني على معيار الثقة في الناقل، وهو ما يفيد استمرار فكرة الشهادة الأصلية، ومن ثم تكون الرواية التاريخية صحيحة متى ثبت تحقق نفس هذه الشهادة في سلسلة رواتها العدول.

لكن «ابن خلدون» ينتبه، وبذكاء شديد، لقصور هذه النظرة في مجال التاريخ، إذ لاحظ أنها تلغي من حساباتها مسألة هامة وهي: طبائع الأحوال في العمران. تلك الطبائع التي لا يمكن فهم حقيقة التاريخ بدونها، لذلك يكون من أهم شروط الفهم التاريخي «أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[1]، أي ضرورة إدراك الشروط الموضوعية في تفعيل حركة التاريخ.

(١) ابن خلدون، المصدرالسابق، ص ٦٢.

إن عمل «ابن خلدون» رام، منذ البداية، الثورة المعرفية على التقليد، وذلك عن طريق فتح المجال للرأي العقلي والانفتاح على حقول معرفية جديدة، تسمح بتوسيع أفق الاجتهاد الذي بدا مسدودا بسبب بلوغ غايته في مجال العلوم الشرعية، حيث يقول :«إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا يزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها»(١).

بدءا من هذه القناعة، حوّل «ابن خلدون» مجال الاجتهاد العقلي إلى حقل معرفي جديد هو: «علم العمران». لقد اتخذ من هذا العلم الجديد أرضية لعقلنة التاريخ، وتحرير كتابة التاريخ من هيمنة منهج الرواية المعتمد في الأخبار الشرعية، كما يتضح ذلك في النص الذي يفصل فيه بين الأخبار الشرعية وبين الإخبار عن الواقعات(٢).

لقد كان لهذا الفصل المنهجي بين الخبر الشرعي والخبر التاريخي تداعياته الإيديولوجية بالنظر لما سيؤول إليه الوضع الاجتماعي للفقهاء، باعتباره وضعا يستمد شرعيته من استمرار سلطة الخطاب الديني التقليدي، والمؤسَّس لها معرفيا ضمن دائرتي الإسناد والاستشهاد(٣)، «لذلك فإن مجرد الذهاب إلى إمكان تأسيس علم جديد كان سببا للاصطدام بحس الفقهاء الدوغماتي. فكيف يكون الوضع إذا كان العلم الجديد هو علم العمران، أي العلم الذي يطرح وجهة مخالفة تماما لوجهة الفقه في تناول العمل الإنساني»(٤).

## خاتمة

واضح إذن، أن مشروعا بهذا المستوى من الجدة والفرادة في مجال كتابة التاريخ، إنْ على مستوى الموضوع أو المنهج، لا يمكنه أن يحظى بالتقدير المطلوب في عصر، طغى على معظم مؤرخيه الميل إلى التسجيل البيوغرافي والكرونولوجي للأحداث، دون اعتبار لمنطقها

(١) ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٧٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٣) الإسناد: نسبة لمنهج الحديث، والاستشهاد: نسبة لعلم الفقه، وتبعا لهذين المنهجين يقسم «العروي» علم التاريخ الإسلامي إلى: تاريخ المحدّث وتاريخ الفقيه. (عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الأول: الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٧، ص ٢٠٩ وما يليها).

(٤) ناصيف نصار، المرجع السابق، ص ٢٩٧.

الداخلي. وقد يكون ذلك مفهوما إذا ما أخذنا طبيعة التكوين المعرفي لهؤلاء المؤرخين، فهم فقهاء ومحدثون بالدرجة الأولى، ومن لوازم هذا التكوين، الاحتكام إلى مرجعية النص أو سلطة الخبر الديني المؤسسة على منهج الإسناد، حيث يؤكد المحدّثون أنفسهم أن أصل الإسناد «خصيصة فاضلة من خصائص هذه الأمة، وسنة بالغة من السنن المؤكَّدة»[١]، ومن ثمّ بدا مشروع ابن خلدون التاريخي، كما عرضته المقدمة، لحظة انعطاف نقدية، تكاد تنقطع عن فضاء الخطاب التاريخي في منحاه المنهجي التقليدي.

كان «ابن خلدون» ذاته مدركا لهذا الانقطاع، خاصة وأنه يدرك بوضوح فضله في تأسيس علم جديد وهو علم العمران[٢]، مقابل علم ظل ينظر إليه كسلطة علمية مرجعية لجميع العلوم، وخاصة التاريخ، ألا وهو علم الشريعة. إن هذا لا يعني أن ابن خلدون يرفض علوم الشريعة أو يزيحها من مجال تفكيره التاريخي، بل هو يقيم حدودا معرفية ومنهجية بين موضوعات الشريعة وبين موضوعات التاريخ، إدراكا منه أن حقيقة الشريعة تكاليف إنشائية، أساسها الأمر والنهي، بينما حقيقة التاريخ:«خبر عن الاجتماع البشري الذي هو عمران العالم»[٣].

فالمعرفة التاريخية إذن، هي معرفة بالأعمال البشرية خارج إطار مقتضيات الأمر والنهي، وأن هذه المعرفة لا تكتفي بالإخبار عن موضوعها فقط، بل تمنحه أيضا معقوليته، بحيث يغدو قابلا للدراسة التعليلية الموضوعية، ولعل هذا هو السبب في كون «ابن خلدون» يدرج معارف كثيرة ضمن قطاعات الممارسة التاريخية. ذلك أن صاحب هذا الفن (أي المؤرخ) «محتاج إلى العلم بقواعد».

---

(١) ابن الصلاح، مقدمة في علوم الحديث، خرج نصوصه وعلق عليه مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، د.ط، د.ت، ص١٥٠.

(٢) يظهر ذلك في نص «ابن خلدون» حيث يقول: «ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت الطريق والله يهدي بنوره من يشاء». انظر: ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٦٦.

(٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٥٧.

# مشكلة المنهج في الفكر الإسلامي
## من منظور مشروع «التراث والتجديد»

**د. جيلالي بوبكر** (*)

**ملخص**

تعالج ورقة البحث أزمة المنهج في البحوث والدراسات في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر من منظور مشروع «التراث والتجديد» للمفكر العربي المعاصر «حسن حنفي»، وهي أزمة ترتبط بالتراث العربي الإسلامي مع ما للوحي من مركزية في التراث، كما تتصل بالعصر وبالآخر خطابا ومنهجا، إذ تعطّل الفكر الإسلامي وبات خاليا من التجديد والإبداع، وقدّم «التراث والتجديد» نفسه على أنّه تصور يُقدّم التراث ويعرّفنا به بأعلى درجة من الدقة والموضوعية والعمق على غير ما هو عليه الآن، كما يقدّم نفسه خطة بديلة يربطها بالتجديد باعتباره منهجا وأسلوبا في الفكر وفي العمل تتحدد فيه المفاهيم والتصورات والشروط والآليات، وتتحدد معها المناهج والسبل والميادين على مستوى النظر والعمل، ويجتمع التصور مع المنهج في انسجام في تحقيق رسالة «التراث والتجديد» وهي الجمع بين المعطى والمبني أي بين ماذا نقول؟ وكيف نقول؟.

بناء على ما سبق تبحث الورقة في الأسئلة التالية:

- كيف يتصور مشروع «التراث والتجديد» أزمة المنهج في الفكر الإسلامي؟.
- كيف قدّم «حسن حنفي» مشروعه حلاً لمشكلة المنهج في الفكر الإسلامي؟.
- إلى أي مدى يمكن «لمشروع التراث» والتجديد الإسهام في حلّ مشكلة المنهج في الفكر الإسلامي؟.
- مشكلة المنهج في الفكر الإسلامي من منظور مشروع «التراث والتجديد»

---

(*) بوبكر جيلاني - أستاذ الفلسفة بجامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر.

إذا كان مشروع «التراث والتجديد» عند صاحبه «حسن حنفي» يعبر عن أزمة التغيير الاجتماعي في واقعنا المعاصر وعن قضية البلاد النامية، فبالرغم من الشبهات والمخاوف حوله فإنه يعبر كذلك عن مشكلة المنهج في الفكر الإسلامي وهي أزمة البحوث والدراسات الإسلامية التي تعبر عن أزمة البحث العلمي في بلادنا، فهو يعبر عن أزمة الثورة وأزمة العلم معاً، مما يجعله أكثر من ضرورة للكشف عن الأزمتين والعمل على تطويقهما.

ترتبط مشكلة المنهج في الفكر الإسلامي بدراسة التراث، والتراث كما هو معروف قضية شخصية ووطنية وقومية، والباحث مرتبط به انتماءً فكرياً وحضاريا ولغوياً وأصلاً ومصيراً، يدرس التراث في إطاره التاريخي الصرف وبأسلوب يقوم على الحياد والموضوعية غير مكترث بالالتزامية، في وقت يحيا مستسلما للعصر وللواقع الذي يحيا فيه، هذه الازدواجية في شخصية الباحث تضع البحث أمام مشكلات هي المسئولة عن أزمة منهجية البحث في الدراسات الإسلامية وتعود الازدواجية في شخصية الباحث إلى إمّا بالحكم على الإسلام على أنّه مجرد عقائد لا صلة لها بالعلم وبالبحث العلمي فتدرس بأي منهج خارجي أو اعتبار الإسلام لا قيمة له ولا يقدم شيئاً للبحث العلمي ويتم التعامل معه على هذين الأساسين وهذا يعود إلى ظاهرة «التغرّب» أي اتجاه الوعي نحو الآخر، «وتقليد مناهجه العلمية التي نشأت كرد فعل على معطاها الديني الخالص وهو المسيحية، أو من حالة الركود العامة في التصور الإسلامي للحياة أو في الدراسات الإسلامية التي لم تستطع أن تعطي الباحث مقابلاً للمناهج الغربية... وتكون النتيجة أن يتخرج مئات الشباب وهم مشتتون حانقون غاضبون لم تحل مشاكلهم في البحث عن منهج يمكنهم بواسطته حل جميع مشاكلهم الوطنية والثقافية والعلمية... وكثيراً ما يؤدي «التغرّب الثقافي» إلى الهجرة الفعلية- بعد هجرة الشعور- أو يظل مشتتا بينهما دون القدرة على أخذ موقف حضاري له. فهو ملفق مرّة وخالط مرّة، ويظل خائفاً بين الاثنين.»[١]

يرتبط المنهج بالموضوع الذي يتعامل معه، وأي اختلال في الأحكام والتصورات عن الموضوع يؤدي إلى اختلال في المنهج وينعكس سلباً على البحث والنتائج. فأزمة الدراسات الإسلامية الحالية «تكشف عن أزمة في مناهج الدراسة. وتتلخص هذه الأزمة أساساً في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه خاصة إذا كان الموضوع نفسه منهجاً أو يحتوي على منهج كامن فيه، فإن الغالب على هذه المناهج المتبعة أنها إن لم تكن مضادة تماما لطبيعة

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٦٩-٧٠.

الموضوع ومنهجه فإنها على الأقل لا تتفق معه.»[١] لأنها مناهج لم تدرس من قبل ولم يعيها أصحابها وضعت بالتقليد أو بالعادة أو رغبة في الكسب أو لغرض آخر لا صلة له بالبحث العلمي في مصدره ومنتهاه، الأمر الذي يُسقط البحث العلمي ويتحول التأليف إلى ظواهر بعيدة عن العلم، «لذلك فإن إعادة طرح مسألة التفكير المنهجي فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية يمكن بواسطته إحياؤها من جديد لتجنب الأحكام الخاطئة الشائعة، ولربطها بحياة الدارسين القدماء أو الجدد، ما دام التراث قضية وطنية وجماعية، ولصبّها داخل الثقافة الوطنية، وعلى هذا النحو تتحرك قضية الموروث، وتُحيي في أذهان الباحثين شبابهم وذلك بالبدء بالتفكير المنهجي.»[٢] فأزمة المنهج في الدراسات الإسلامية في أصلها تعود إلى خطأين، الأول يطبع دراسات وبحوث المستشرقين وهو «النعرة العلمية» والثاني يسيطر على أغلب الدراسات الإسلامية لدى الباحثين والمفكرين من أهل الإسلام وهو «النزعة الخطابية». وتبادل المستشرقون مع غيرهم النعرة العلمية والنزعة الخطابية في حالات عديدة ويعود الخطئان إلى الطابع الحضاري لكل جهة من الجهتين.

التراث موضوع بحث بطابع النعرة العلمية التي تسود دراسات المستشرقين يكون بمنهج يخالف تماماً طبيعة الموضوع بحيث تقوم هذه الدراسات على مناهج تدرس التراث كظواهر فكرية، «مادية خالصة، وكتاريخ خالص مكوّن من شخصيات وأنظمة اجتماعية وحوادث تاريخية محصنة، يمكن فهمها بتحليلها إلى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدد نشأتها وطبيعتها، وتحاول ابتداء من هذه العوامل المتفرقة تركيب الظاهرة بدعوى تفسيرها. وهكذا تفقد الظاهرة طابعها المثالي، وتنقطع عن أصلها في الوحي، وعن أساسها في الفكر والواقع، وتصبح ظاهرة مادية خالصة لها أصلها في التاريخ الذي أعطاها أساسها وفي المجتمع الذي أعطاها طبيعتها.»[٣] فظاهرة التراث تعكس الوحي وتعبر عنه حضارياً وطريقة دراسة التراث في ارتباطه بالوحي والحضارة ينبغي أن تأخذ في الحسبان صدور التراث من النص وهو وصف التكوين الظاهري الذي يكشف نشأة وتطور التراث أولا ثم رد التراث إلى النص مرة أخرى لإزاحة وتصفية ما يمكن تصفيته مما اتصل بالتراث من آثار لثقافات أخرى أو من

(١) المرجع نفسه: ص٧٠.
(٢) المرجع نفسه: ص٧٠.
(٣) المرجع نفسه: ص٧١.

أبنية فكرية وأحكام بيئية وهو وصف الموضوع وصفاً ظاهرياً ارتداديا. فالدراسة التاريخية والاجتماعية للتراث عند المستشرقين وعدم رده إلى أصوله في الوحي يعود إلى كونهم من أهل الكتاب وينكرون الوحي الإسلامي وإلى تفكيرهم القائم على ترك النظرة المثالية والأخذ بالنزعة المادية، بالإضافة إلى التعوّد على السهولة واليسر في جمع التراث من خلال مادة تنحصر في الأسماء والتواريخ وغيرها، وعدم تخصص المستشرقين منذ البداية في بيئتهم الأوربية التي تشكل العامل الرئيسي وراء «النعرة العلمية»، «لذلك فإن دراسات المستشرقين ليست دراسات موضوعات بل موضوعات دراسة أي أنه لا يمكن استعمالها كمصادر علمية أو كبراهين يمكن الاستدلال بها والاعتماد عليها قبل تمحيصها أولاً والتحقق من صدقها وبيان ما يرجع منها للباحث المستشرق بتكوينه وثقافته ومزاجه وما يرجع منها إلى الظاهرة نفسها وإبعاد كل التحليلات التي من شأنها إما القضاء عليها أو إفراغها من مضمونها أو تحليلها تحليلاً صناعياً أو إرجاعها كلية إلى التاريخ... لذلك فالاستشراق ليس جزءاً من الحضارة الإسلامية ولا يرتبط بها ولا يفيد شيئاً بل هو جزء من الحضارة الغربية يكشف عن تكوين الباحث الأوربي ومزاجه ويكشف عن حقيقة ما يسمى: الموضوعية أو العلمية، كما يبيّن عمل شعور الباحث الأوربي في دراساته لحضارات أخرى غير حضارته ويعرض تحيزاته.»(١) كما ارتبط منهج الاستشراق في دراسة التراث الإسلامي بالوضعية وظل حبيساً فيها رغم ثورة المفكرين الأوربيين على المنهج الوضعي في القرن التاسع عشر والعشرين في العلوم الإنسانية، ولزم المستشرق الوضعية المتخلفة فكرياً ومنهجيا، «لأن الدوافع ثابتة، وأهداف الاستشراق لم يتغير، ووجدوا المناهج الوضعية في القرن التاسع عشر أكثر استعداداً لتحقيق هذه الأهداف، ولم يخرج على هذا إلا القليل الذي تابع تطور مناهج العلوم الإنسانية.»(٢)

تظهر «النعرة العلمية» في مناهج المستشرقين من خلال ما تقوم عليه هذه المناهج من التزامها مجتمعة أو على كل بمفرده بالتاريخية أو طريقة تحليلية أو أسلوب إسقاطي أو طريق الأثر التأثر. فالمنهج الأول يتكون أساساً «من البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية ووضعها بجوار بعضها البعض وترتيبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها تاركاً كلية أصول الظاهرة في الوحي أو الشعور، وخالياً من كل تفسير أو فهم

(١) المرجع نفسه: ص٧٤.

(٢) المرجع نفسه: ص٧٥.

أو تأويل أو بحث عن دلالة أو تعرّف على قانون... ليس المطلوب الآن هو الإخبار بل اكتشاف تصورات العالم في علومنا القديمة التي تحدد نظراتنا إلى واقعنا المعاصر والبحث عن وجهات سلوكنا في أبنيتنا النفسية القديمة التي ورثناها. لقد نشأ الاستشراق لهذه الغاية، وهي الرغبة في الحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن البلاد الأخرى التي وقعت تحت الاحتلال الأوربي حتى تستغل هذه المعلومات في فهم روح الشعوب القاطنة هناك حتى تسهل السيطرة عليها ومخاطبتها بلغتها.»[١] ناهيك عن كون المنهج التاريخي يزيل الوحدة والاستقلالية في الظاهرة التاريخية أو الاجتماعية ويعيدها إلى عوامل مادية لكن مهمة الباحث تكمن في نقل الموضوع من أسسه المادية تاريخ أو حداثة أو فرقة إلى أسسه الفكرية الشعورية من أجل تحديد تصورات العالم، و«مهمة التجديد أنه باستطاعته اقتراح الفروض، وإلقاء وجهات النظر. التي يمكن العثور عليها إما من الوحي وهو المصدر أو من العقل وهو الأساس أو من الواقع وهو المحك والمقياس... يحاول الباحث المجدد أن يعيد بناء الموقف القديم بثقافة العصر... وهي معادلة صعبة أن يجمع الباحث بين التاريخ والفكر. فلا تهمنا الوقائع التاريخية بقدر ما يهمنا الفكر والتحليل النفسي للأفكار ومدى أثرها وفاعليتها في الجماهير عن طريق إعادة بناء الموضوع نفسه في الشعور وتجربته على الباحث نفسه، وعلى هذا النحو يتم الخلاص من عيوب المنهج التاريخي.»[٢]

وإذا كان المنهج التاريخي يقوم بجمع الوقائع التاريخية ووصفها إلى جانب بعضها البعض وترتيبها والإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها وقائع فكرية مهملا أصول الوقائع التاريخية في الوحي أو الشعور فإن المنهج التحليلي يقوم بتفتيت وتفكيك الظاهرة إلى مجموعة من المكونات يحصل التركيب بينها في كومة غير متجانسة، وكأنها ظاهرة مركبة تركيباً صناعياً ولتوضيحها وفهمها ضرورة تحليلها إلى عناصرها الأولية. والمنهج التحليلي «مخالف تماماً لطبيعة الظاهرة الفكرية المدروسة التي تكونت أساساً من تحويل النص الموحى به إلى معنى والمعنى إلى بناء نظري، ففكرة العوامل التي تحدد تكوين الظاهرة وتتحكم فيها وفكرة العناصر التي تتكون منها مادة الظاهرة لا يمكن أن تساعد على فهم الظاهرة الفكرية التي نشأت طبقاً لمنهج في تفسير النصوص أي طبقاً لمنطق في فهم الوحي وحسب منطق عقلي آخر حدد طبيعة البناء النظري

(١) المرجع نفسه: ص٨١.

(٢) المرجع نفسه: ص ٨٤- ٨٥.

الظاهرة الفكرية الناشئة من تحول الوحي إلى حضارة ليست ظاهرة مركبة تركيباً صناعياً من عناصر ووقائع مادية أنشأتها عوامل تاريخية بل ظاهرة معنوية نشأت من تحول النص الديني في شعور المفكر إلى معنى ففي امتداد للنص الديني على مستوى الفكر.»[١] ارتبط التفتيت والتفكيك للظواهر إلى عناصرها الأولية بعقلية ومزاج وثقافة وبيئة الباحث الأوربي للقضاء على الطابع الكلي والشامل للظواهر والفكر والتفسير وهو ما تتميز به الحضارة الإسلامية وقد انتبه مفكرو الغرب إلى المسألة وظهرت مناهج تكاملية تستبعد الدراسة الأحادية. هذا لا يعني أن المنهج التحليلي غير مجدي بل التحليل مهم في إطار البناء الكلي للوحي والشعور والتاريخ والواقع. أما المنهجية الإسقاطية اللاشعورية تقوم على الإطلاق حيناً وعلى النسبية في حين آخر. فالباحث المستشرق أما أن يرى الظاهرة موضوع الدراسة من خلال صورته الذهنية أو يرى الظاهرة موضوع الدراسة فيبعد تفسيرها الحقيقي ويعطي بدلاً عن ذلك تفسيراً مرتبطاً بأبنيته النظرية وصوره الفكرية وفي الحالتين يُسقط الباحث صوره الذهنية وأبنيته النظرية على بحثه فتغيب الموضوعية. والإسقاط ظاهرة سلبية يقع فيها الإدراك بحيث لا يدرك المستشرق في العالم الخارجي من الموضوعات إلا ما هو حالّ في داخل ذاته كصور ومعاني ذهنية. وتكوّن الإسقاط بسبب خضوع الباحث لهواه ولانطباعاته والأحكام المسبقة العقلية والانفعالية والتحرر منها شرط البحث العلمي: «والضامن الوحيد لموضوعية الذاتية هو أنها تعتمد على الوحي باعتباره حقيقة موضوعية مستقلة غير موضوعة من الأفراد الذين قد تغلب عليهم وجهات النظر والمصالح والأهواء والنظريات أحادية الطرف. كما أن براءة الشعور الأصلية قادرة على توجيه الذات نحو الموضوع دون قضاء عليه أو تزييف له، وهي البراءة التي تعبر عن النية الخالصة من حيث وظيفتها المعرفية.»[٢]

يؤكد «حسن حنفي» أن المنهج الرابع الممثل للنعرة العلمية يحمل أسلوبا يُفرغ الموضوع المدروس من مضمونه ومحتواه بعدما كان المنهج التاريخي قد عزله عن مصدره واعتبره ظاهرة تاريخية بحتة وبعد أن فتته المنهج التحليلي إلى عناصر كثيرة مركبة تركيباً صناعياً وبعد أن فسّره الإسقاط بصور ذهنية في ذات الباحث. فمنهج الأثر والتأثر يقوم على «إصدار أحكام على موضوع البحث بمجرد وجود اتصال بين بيئتين ثقافيتين، وظهور تشابه بينهما مع أن هذا

(١) المرجع نفسه: ص٨٥-٨٦.

(٢) المرجع نفسه: ص٩١.

التشابه قد يكون كاذباً وقد يكون حقيقياً وقد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً.»[١] فالفلسفة الإسلامية حسب هذا المنهج مجرد ترديد للفكر اليوناني، والتصوف الإسلامي مصدر خارجي إيراني أو غيره وكذلك الأمر بالنسبة للعلوم الإسلامية الأخرى. ويعود أسلوب الأثر والتأثر إلى ارتباط الاستشراق في نشأته ببيئة الغرب الأوربي الخاضعة لهذا الأسلوب الذي يجرد الموضوع المدروس من مضمونه وجدّته وأصالته ورده إلى الخارج. في حين أن الأثر والتأثر فعل حضاري معقد يتم على مستوى اللغة والمعاني والأشياء. فإذا حصل التشابه بين حضارتين في اللغة فهو استعارة وإذا حصل في المضامين قد يكون السابق دافعا للتالي على الإبداع. لأن هناك حقائق إنسانية عامة وثابتة بلغتها عقول متفتحة أدركتها من دون أثر وتأثر الذي يقضي على فعل الروح ودور العقل ويردّ كل شيء إلى مصادر خارجية وتلك هي غاية المستشرق الغربي.

إلى جانب أخطاء النزعة العلمية الاستشراقية يوجد الخطأ المضاد وقع فيه أصحاب النزعة الخطابية وهم ممن ينتسب إلى الحضارة الإسلامية. «وبالرغم من النزعة الخطابية تعطي الأولوية للوحي على التاريخ إلا أن الاتجاه اتجاه ساذج يعبر عن نوع من المراهقة الفكرية حيث تسود العاطفة ويسود الانفعال. ويصدر الفكر مندفعاً في حمية ودون وضوح نظري. فهو ناتج عن أزمة أكثر من صدوره عن موقف فكري، أزمة الحق الضائع، والعجز العقلي والتخلف الجماهيري...النعرة الخطابية إذن نقص في الجدلية ونقص في الوعي الإدراكي للمشاكل، يساعد على ذلك نقص في التكوين النظري للباحث. فهو يعبر عن المستوى الحالي من تطور الحضارة ولكنه متخلف عن المستوى الثقافي للتراث القديم الذي استطاع دفع المشاكل وإيجاد حلول عقلانية لها، وقد بلغ التعقيل في تراثنا القديم درجة أن التراث كله أصبح نظرية في العقل.»[٢]

وما دامت النزعة الخطابية ذات طابع تميز بالسطحية والسذاجة والمراهقة الفكرية، فإنها لا تتوفر على مناهج محكمة ذات أصول وقواعد وخطوات فهي عبارة عن دراسات تتميز بالتكرار والاجترار أو بالدفاع أو بالجدل والمهاترة أو بالحدس قصير المدى. بالنسبة للبحوث التي يطغى عليها التكرار والاجترار نجد غلبة مضمون النصوص القديمة المدروسة من غير فهم أو تفسير. فالخطر الآن ليس في المحافظة على التراث لأن التراث مدون ومحفوظ بل الخطر في التكرار بغير فهم والإعادة بدون وعي وغياب تفسير معاصر للموروث القديم.

(١) المرجع نفسه: ص٩٢.
(٢) المرجع نفسه: ص٩٦-٩٧.

قد يكون التكرار رسالة ودعوة وليس وظيفة أو مهمة ويكون تعبيراً عن الحدس وليس مجرد تحصيل حاصل فالفكر الهادف لا يملك إلا واقعة واحدة يعبر عنها بصيغ وأساليب متعددة. فالحدس رؤية للواقع والواقع لا أن يتجلى على درجات متعددة ومستويات مختلفة وهذا ليس بتكرار بل إبراز وحدة الحدس بالرغم من تعدد المستويات واختلافها. ومن صفات النزعة الخطابية التقريظ للتراث والدفاع عنه وهو ضرب من الخلط بين التفكير والتبرير ويتميز التقريظ بالدفاع عن التراث وعن التاريخ ككل بدون فحص وتمحيص. ولقد نشأ كل من التقريظ للتراث والدفاع عنه لتبرير العجز والفشل في استخدام الاستدلال وفي تحديد الهدف والتخطيط للوصول إليه. وجاء استخدام الجدل والمهاترات نتيجة لاستعمال التقريظ والدفاع لأنهما «بقايا من وجود فكري للموضوع فإن هذه البقايا تُمحى كلية في الجدل والمهاترات. فالجدل لا يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة بل يهدف إلى الانتصار على الخصم... المجادل لا يفكر بل يريد هزيمة الآخر ولو على حساب موضوعه ومنطقه ومواقفه الفكرية... فالمجادل لا يفكر ولا يحايد بل يعارك ويحارب وهنا أيضاً يضيع العقل وتسود العاطفة والانفعال ويكون أمام الفن الأدبي القديم، فنّ المناقضات الأدبية، ولسنا أمام فكر موضوعي وتحوّل الباحثون إلى شعراء لا يقرضون شعراً.»[١] وهذا لا يعني أن الجدل فعل مذموم في ذاته فلم يخل ماضينا ولا واقعنا من المعارك الفكرية والمناظرات العلمية لكن هناك فرق بين الجدل والتنوير. فصراع الأفكار حول الواقع والتاريخ والتراث والمستقبل جزء من التنوير خالي من الذاتية والمهاترات ففي أصول الفقه مثلا قام الجدل بين الفقهاء «يدل على جدل آخر بين النص والواقع. وهو جدل منطقي سلوكي من أجل توجيه الوحي لحياة الناس. فالجدل ليس مداناً بذاته بل هو مدان إذا تحول إلى مهارات وسفسطة في حين أنه يمكن أن يكون دليلاً على الحوار وعلى خصوبة الفكر.»[٢]

إن الاتجاهات التجديدية الحالية ارتبطت بالنزعة الخطابية التي تقوم عليها ظاهرة الحدس قصير المدى ويعني ملاحظة الباحث لحقائق تعتبر ابتداء من الوحي، ويعتبر قصير المدى لأنه مجرد رؤى مشتتة بغير إجماع في بنية نظرية كاملة لا تكون نموذجاً لوصف الظواهر الفكرية أو منطقاً لتحليل الوحي وتفسيره وهو محدود في تكوينه الفكري النظري وفي تطبيقه في الواقع

(١) المرجع نفسه: ص١٠١.

(٢) المرجع نفسه: ص١٠٢.

وهو جزئي لأنه لا يقدم صورة عن التراث ككل بل في جزء منه فقط. ويعود الحدس قصير المدى إلى ضعف في تكوين الشخصية الحادسة وإلى غياب الاستمرار عليه.

وإذا كانت دراسات المستشرقين تدل على التكوين النفسي والثقافي للباحث أكثر مما تدل على واقع مدروس ومُفسر فإن دراسات مفكري الإسلام المحدثين والمعاصرين تدل على تكوينهم النفسي والاجتماعي وثقافتهم وواقعهم أكثر مما تكشف وتدل على واقع مدروس ومفسر. «وإذا كان خطأ النعرة العلمية أنها تعرف «كيف تقول؟» دون أن تعرف «ماذا تقول؟» فإن خطأ النزعة الخطابية أنها تعرف «ماذا تقول؟» دون أن تعرف « كيف تقول؟». والتراث والتجديد لتفادي الخطأين معاً يحاول أن يعرف «ماذا يقول؟» وهو التراث «وكيف يقول؟» وهو التجديد.»[١]

التراث والتجديد تصور وخطة، التراث تصور لمعطى له عناصره ومكوناته وتركيبته وبيئته، له شكله ومحتواه، له جماله وقبحه، له قوته وضعفه، له أبعاده وله منتجوه، له شتاته ووحدته، هذا وغيره هو ما يظهر عليه المعطى، ويتم تسجيله في ثنائيات وغيرها، فيتشكل التصور مرتبطا بالذات والفكر والثقافة وكل محددات المحيط الذي يعرف استمرار التراث ويعيش عليه، فيكون التصور مفعما بالذاتية أو على درجة من الموضوعية، أو تمتزج الذاتية بالموضوعية وهو الغالب، ومشروع التراث والتجديد يستهدف معرفة التراث بأعلى درجة من الدقة والموضوعية والعمق ليعيش فعلا في الوجدان لا على اللسان، وفي العمل لا في النظر، وفي الواقع لا في النص، وفي الإبداع لا في النقل، وفي الثورة لا في السكون، وفي البقاء لا في الفناء.

أما كون التراث والتجديد تصورا وخطة فإذا كان التراث تصورا ومعطى فإنّ التجديد خطة ومطلوب، مطلوب تتحدد فيه سائر الآمال والآلام، الأفراح والأحزان، المرامي والغايات البعيدة والقريبة، مطلوب لا يتجرد البتة من الحاضر ولا من الماضي والتاريخ ولا من التراث خاصة إذا كان التراث يتمتع بالقوة والمناعة والإشراق، والتجديد خطة وأسلوب في الفكر وفي العمل تتحدد فيه المفاهيم والتصورات والشروط والآليات، وتتحدد معها المناهج والسبل والميادين على مستوى النظر والعمل، على مستوى الواقع والنص، على مستوى النقل والإبداع، على مستوى التراث والتجديد ذاته، رسالة التراث والتجديد في جوهرها الجمع بين ماذا نقول؟ وكيف نقول؟.

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد: ص١٠٥.

# ثانياً: في الفكر الغربي

# المنهج الرياضي
## قراءة في الصيرورة والتحول

د. بن ميسي زبيدة مونية(*)

لقد شهدت الرياضيات مع بداية النصف الثاني من القرن ١٩ تطورا كبيرا في جميع ميادينها، فبعد أن تخلت الهندسة عن الاعتبارات المكانية والحدسية العينية، وانتقلت بأنساقها المتعددة من مرحلة الوصف العيني للعالم القائم على الأشكال الهندسية إلى مرحلة الصياغة الصورية القائمة على علاقات منطقية خالصة، انصرفت جهود الرياضيين إلى ميدان الجبر والتحليل، وأدت الأبحاث المتواصلة إلى تقويض حدس الاتصال الهندسي كأساس للتحليل، واستبداله بالعدد، وهذا ما عرف في تاريخ الرياضيات بحركة تحسيب الرياضيات(١).

وعندما لجأ الرياضيون إلى العدد لجعله أساسا جديدا للرياضيات بمختلف فروعها، سرعان ما اصطدموا بمشكلة العدد نفسه ما هو؟ وبمشكلة تعدد اللانهايات وسلاسل الأعداد وغيرها من المشاكل المماثلة، «وسرعان ما أخذت تظهر في عالم الرياضيات مفاهيم وكائنات لا تتفق مع الواقع التجريبي، ولا يستسيغها حدسنا الحسي كالأعداد التخيلية والأعداد المركبة والدوال المنفصلة...إلخ»(٢) ضف إلى ذلك مشكلة اللانهايات في سلاسل الأعداد، هذه الأخيرة التي حاول جورج كانتور (G.Cantor ١٨٤٥-١٩١٨م) حلها من خلال نظرية المجموعات، والتي اعتمدها الرياضيون بعد ظهورها كأساس للرياضيات، إلا أنها أدت إلى نقائض ومفارقات عديدة زرعت الفوضى والاضطراب في صفوف الرياضيين، خصوصا وأن الأمر يتعلق بالأساس الجديد الذي اطمأن إليه الرياضيون ليشيدوا صرح علمهم عليه بمختلف

(*) المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة/الجزائر.

(١) صلاح عثمان: الاتصال واللاتناهي بين العلم والفلسفة، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩٨، ص ص ٩٩-١٠٠.

(٢) عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، دط، ٢٠٠٦،، ص ٧٤.

فروعه[١]، مما أدى إلى ظهور نقاش حاد بين الرياضيين وظهور ما يعرف بأزمة الأسس في التحليل، كما ظهرت في الهندسة من قبل هذه الأزمة التي حملت الرياضيين على الالتفات بجد إلى المبادئ والأسس التي يبنون عليها استدلالاتهم وإنشاءاتهم الكثيرة المتنوعة، ومن هنا قامت -كما يقول الجابري- «في أوساط الرياضيين حركة واسعة تركزت حول مراجعة مبادئ البرهان الرياضي ونقدها، وفحص مدى صدقها ونوعية هذا الصدق»[٢]، وهو ما يعرف بحركة النقد الداخلي أدت إلى إعادة صياغة المنهج الرياضي صياغة منطقية واعية وهو ما عرف بالمنهج الأكسيومي. فما هو المقصود بالأكسيوماتيك؟ وما هي خصائصه وشروطه؟

## أولا:المنهج الاقليدي الاستنباطي

لقد كانت الهندسة في الشكل الذي أعطاه إياها «أبو الرياضيات الحديثة والذي كان يونانيا من القرن ٣ ق.م وهو إقليدس»[٣] نموذجا لكل نظرية استنباطية، اعتمد فيها على مجموعة من الأكسيومات، ولهذا يعتبر أول من وضع الحجر الأساس للمنهج الأكسيومي في كتابه «الأصول» وهو الكتاب «الذي ظل منذ ذلك الوقت وحتى القرن الماضي (ق ١٩) أساسا للدراسات الهندسية»[٤]. فإقليدس هو أول من اقترح بناءا منطقيا وأكسيوميا للرياضيات عامة والهندسة خاصة، ولهذا حاول بناء هذه الهندسة انطلاقا من مجموعة من القضايا كانت أصل البرهان، وميّز في هذه المجموعات بين التعريفات، والبديهيات والمسلمات.

### أ- أكسيوم إقليدس:

إن «الأصول» الإقليدية هي نظرية المقادير الهندسية، المقادير المعرّفة انطلاقا من معطيات تجريبية و«الإشكالية الإقليدية لا تتمثل في تأسيس الهندسة قبليا، لكن في وضع أو تكوين آلة استنتاجية تسمح باكتشاف الحقائق الهندسية انطلاقا من معطيات أولية[٥]، هذه المعطيات الأولية هي التعريفات، المسلمات والأكسيومات (البديهيات).

(١) المرجع نفسه: ص١٠٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٢.

(3) André Warusfel : Les mathématiques modernes, Ed Seuil, Paris, 1969, p 7.

(٤) محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص ٧٤.

(5) Rudolph Bkouche : Euclide, Klein, Hilbert et les autres, dans la rigueur et le calcule, Cedic, Paris, 1982, p 13.

**١- التعريفات:**

هي مجموعة من القضايا يضعها عالم الهندسة لتوضيح معاني حدوده وتحديد مدلولها، إن «التعريفات مرتبطة بالأشياء الخارجية ودورها، إنها تختزل إلى وصف بسيط تجريبي، مقارنة بتلك الموجودة في المعاجم»[١].

**يقدم إقليدس مجموعة من التعريفات:**

- النقطة هي ما ليست لها أجزاء.
- الخط طول دون عرض.
- المستقيم هو ذلك الذي يقع باعتدال على كل نقاطه.

فالأمر يتعلق بمعرفة عن ماذا نتكلم، دون أن تكون هناك خاصية إجرائية، فهذه «التعاريف لا تتدخل في البرهان الاستنتاجي وهي عبارة عن تعاريف وصفية»[٢].

كما استخدم إقليدس نوعا ثانيا من التعريف، وهو ذلك الذي يقوم على إعطاء اسم للموضوع المحدد بالبناء أو بخاصية محددة، كتعريف الدائرة: هي شكل مستوى يحيط به خط واحد متصل يسمى المحيط، حيث كل المستقيمات التي تسمى أقطارا (Rayons) والمتصلة بهذا المحيط من نقطة داخل هذا الشكل هي متساوية، هذه النقطة هي مركز الدائرة. وعلى غرار ذلك تعريف المثلثات والرباعيات، والمستقيمات المتوازية، وهي عبارة عن تعريفات ذات خاصية إجرائية وقد أطلق عليها باسكال (Blaise Pascal ١٦٢٣-١٦٦٢) اسم: «التعريفات بالاسم وهي تعريفات تقوم بتعيين الأشياء بدقة بواسطة حدود معروفة، ووظيفتها هي توضيح الخطاب»[٣]، كما أنها تستغل في الاستنتاج البرهاني. ولهذا فإقليدس أكد على نوعين من التعاريف:

- التعاريف الوصفية.
- التعاريف الإسمية.

(1) Robert Blanché : Op.cit, p 21.

(2) Rudolph Bkouche : Op.cit, p 15.

(3) Ernest Havet : Pensées de Pascal, Dezobry-E Magdeleine Sorbonne, 1852, p442.

وفي الحالتين، الأشياء سابقة الوجود أي أنها قبلية عن الاسم، ولهذا فلا يتعلق الأمر بإيجاد ما تقوم بتسميته و إنما تسمية ما هو موجود.

٢- المصادرات أو المسلمات:

«هي قضايا مقترحة ليست بينة بذاتها ننقاد للتسليم بها دون برهان، البرهان عليها يؤدي إلى تناقض»[(١)]. ولهذا فالمسلمات تكون أقل وضوحا من المبادئ الأخرى، و يتقبلها الرياضي لأنها ضرورية لبناء النسق، ولكن لا يستطيع البرهنة عليها، و إذا ما حول فإنه سيقع في تناقض. وأكد إقليدس وجود خمس مصادرات نذكر الثلاث الأولى:

١- من الممكن رسم مستقيم بين نقطتين.

٢- مدّ مستقيم محدود إلى أي طول في أي جهة.

٣- من الممكن رسم دائرة من أي مركز وعلى أي بعد من هذا المركز المساوي لأبعاد نقاط المحيط. وهذه القضايا هي ذات طابع أداتي، أي أنها ترتكز على وسائل كالمدور والمسطرة.

و إضافة إلى المسلمات السابقة، أضاف أقليدس المسلمة الرابعة ونصها: كل الزوايا القائمة هي متساوية، و يرى الكثير من الرياضيين أن هذه «المسلمة قابلة للبرهنة من خلال المسلمات السابقة والخصائص العامة للمقادير»[(٢)]. أما عن المصادرة الخامسة فنصها: إذا قطع مستقيم مستقيمين وكوّن معهما من ناحية واحدة زاويتين داخليتين، حيث مجموعهما أقل من زاويتين، فإن المستقيمين إذا امتدا يتقاطعان في النهاية في الجهة التي يكون فيها مجموع الزاويتين أقل من قائمتين.وهي المسلمة التي أدت إلى زعزعة الهندسة الإقليدية في القرن١٩.

٣- البديهيات:

إن الأكسيومات هي مبادئ واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان، هي بسيطة إلى درجة أنها لا تتجزأ إلى ما هو أبسط منها، وأطلق عليها إقليدس اسم: الأفكار العامة، ودورها يكمن في التصريح بالخصائص العامة ومميزات المقادير ونذكر البديهيات الأولى:

---

(١) محمد عابد الجابري: مرجع سابق، ص ٧٤.

(2) Rudolph Bkouche : Op.cit, p 15.

١- المقادير المساوية لمقدار ثالث هي متساوية.

٢- إذا أضفنا إلى مقادير متساوية مقاديرا متساوية، فالنواتج الكلية هي متساوية.

٣- إذا طرحنا نفس المقدار من مقادير متساوية، البواقي تكون متساوية.

٤- المقادير التي يمكن أن يطابق أحدها مع الآخر هي متساوية فيما بينها.

وهذا الأكسيوم الأخير أساسي لأنه يقوم بالربط بين «الخصائص العامة للمقادير والهندسة، والمساواة الهندسية مرتبطة بالصدفة أي الحركة»[١]. لكن يبقى السؤال مطروح: هل يتعلق الأكسيوم بتعريف المساواة الهندسية؟إن الحركة هنا القصد منها حركة الجسم الصلب. ولهذا فهذا الأكسيوم يعرّف المساواة بالتطابق، وهو ما يوقعنا في الدور.

إن المبادئ التي اعتمدها إقليدس هي ذات طابع تجريبي، وأن قضاياها تنطبق على المواضيع الموجودة في العالم المحسوس، إنها مرتبطة بالمكان، ولهذا فالهندسة الإقليدية هي بمثابة فيزياء الأشكال المكانية، فيزياء المكان، إنها ترتكز على معطيات حسية تجريبية صدقها مرتبط بالأساس التجريبي من خلال الحدس الهندسي، «إن الهندسة الإقليدية مميزة بطابعين مرتبطين لكن متمايزين: بمحتواها أي كمجموعة من الخصائص الهندسية للمكان ذو ثلاثة أبعاد، والمستوى ذو بعدين، فقد بقيت ضرورية ومهمة اليوم أيضا، في النظري والتطبيقي. بشكلها، فهي نموذج لعدة أنماط من الاستدلال والذي لعبت دورا معتبرا في تطوير الرياضيات»[٢]. ومنه فإن كتاب الأصول لإقليدس أصبح دائرة معارف للرياضيات مدة قرون طويلة، كونه لعب دورا مزدوجا في آن واحد، دور الغاية والوسيلة «غاية لأنها تفترض النظريات الهندسية الهامة والأكثر جمالا، ووسيلة لأن الحلول الجاهزة التي تقدمها إلينا هي أدوات نستطيع أن نعتمد عليها للبرهان على نظريات جديدة»[٣]، ولهذا نعته غاستونباشلار «أساس العقل البشري»[٤] آنذاك.ومن هنا فإن الحقيقة الرياضية عامة والهندسية خاصة، هي يقينية ومطلقة كونها تقوم

(1) Ibid, p 17.

(2) François Lurçat : L'autorité de la science, édition Cerf, Paris, 1995, p 148.

(٣) كامل محمد محمد عويضة: إقليدس بين الفلسفة والمنهج الرياضي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٩٩٤ ص ٧٦.

(٤) غاستونباشلار: الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٤، ١٩٩٦، ص ١٤.

على مبدأ الوضوح الذاتي لمبادئها وكذا المطابقة الخارجية للواقع، وهذا ما جعل كانط يقر بأنها الوحيدة الممكنة للإنسان لأن قضاياها ضرورية، ومن ثم لا يمكن أن تقوم هندسة أخرى غير هذه الهندسة. ولكن هل موقف كانط مطلق؟

**ب- لماذا فشل إقليدس؟**

نتيجة تطور الأبحاث والدراسات الهندسية والرياضية، بدأ التشكيك في مبادئ إقليدس وخاصة المسلمات، ووجهت انتقادات لنسق إقليدس، وتاريخيا هذه الانتقادات كانت من طرف اليونانيين أنفسهم الذين شككوا في المسلمات لانطوائها على غموض من جهة، وعلى إمكانية اشتقاق بعضها من البعض الآخر من جهة ثانية، كما انتقد النسق الاستنباطي لعدم وضوح الفروق الموجودة بين المسلمات والبديهيات «و إقليدس نفسه واضع النسق الاستنباطي لم يفصل جذريا بين المسلمة والبديهية، لدرجة أن بعض البديهيات قد نقلت وأدرجت تحت المسلمات، وبعض المسلمات أدرجت تحت البديهيات في الطبقات المختلفة في كتاب الأصول»(١).

فهناك إذن خلط بين البديهيات والمسلمات، ولعلّ عدم التفريق بين المسلمات والبديهيات يرجع إلى كون إقليدس يعتمد في تمييزه لها على الحدس والوضوح الذاتي فهو«يؤمن بصدق البديهية بناءا على حدسه لها»(٢). لكن معيار الوضوح، ليس موضوعيا، هو معيار ذاتي وهذا ما أدى إلى اختلاف الرياضيين المعاصرين أنفسهم في التمييز بينها، «فالحدسيون يرون أن البديهيات أحكام تركيبية قبلية، وليس هناك ما هو أكثر منها وضوحا»(٣)، أما المناطقة فيعتبرون البديهيات تطبيقات مباشرة لقواعد المنطق، ولهذا في نظرهم لا تعدو أن تكون سوى قضايا مشتقة من مبدأي الهوية وعدم التناقض وهو ما أكسبها صفة الضرورة والعمومية.

ويرى بلانشي أن البديهية ليست قضية تحليلية بل هي تركيبية، فبديهيته» الكل أكبر من الجزء «ليست واضحة بذاتها بدليل أنها لا تنطبق إلا على المجموعات المتناهية، أما المجموعات اللامتناهية فهي غير صادقة، وهذا ما يعني أن العقل غير مجبر على تصديقها والتسليم بها

(١) فاروق عبد المعطي: فيثاغورس فيلسوف علم الرياضة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٩٩٤، ص ٩٠.
(٢) نفس المرجع، ص ٨١.

(3) R. Blanché : Op.cit, p18.

تسليما كليا ومطلقا[١]. أما المصادرات فقد اعتمد إقليدس عليها في جهازه المنطقي بالإضافة إلى البديهيات، وهي أقل وضوحا فهي: «حقائق كلية وضرورية ناتجة عن المكان الفيزيقي، ولهذا فهي صادرة عن المادة، وقد سبب لها التجريبي غموضا وتعقيدا»[٢]، فالمسلمات إذن ناتجة عن التجربة التي كانت تمدها بالمصداقية والمشروعية وهذا ما جعل الرياضيون لا يشكون فيها خلال قرون عديدة، ولكن هذا لا يمنع من أن الكثيرين من شراح إقليدس قد لاحظوا وجود تداخل بينها، فإقليدس تعامل معها أحيانا كمسلمة وأحيانا يلجأ إلى الحدس ليضمن صدقها دون برهنة، وهذا ما نجده في المسلمة الخامسة الذي قبل بها دون برهنة، ليضمن برهنة القضايا اللاحقة انطلاقا من هذه المسلمة نفسها التي اعتبرها واضحة بذاتها.

إضافة إلى ما سبق فإن الباحثين توصلوا إلى أن إقليدس اعتمد على مصادرات غير تلك التي صرح بها، كمصادرة التجانس التي تنص على أن المكان متجانس الأجزاء في جميع جهاته ومن خلال الشكل[٣]، كذلك عدم القدرة على البرهنة على المسلمة الخامسة بكل المساحة، مما يجعلها غير واضحة بذاتها كبقية المسلمات، وبالتالي يجب البرهنة عليها وهذا ما أحدث انقلابا جذريا في جميع المفاهيم الرياضية والتقليدية وظهور هندساتلاإقليدية خالفت مسلمات إقليدس. وفيما يخص التعريفات، فقد لوحظ أن إقليدس «لم يعرّف الكثير من المفاهيم الرياضية التي كان يجب أن يتخذها كلامعرّفات»[٤] كالطول، والعرض، والبعد...، بالإضافة إلى أن باسكال انتقد إقليدس لاستخدامه للتعريفات الاسمية حيث «استعمل أسماء غير معرّفة من أجل تعريف أسماء وحدود في النسق كالنقطة والمستقيم»[٥].

وفي الأخير نستنتج أن الأكسمة الإقليدية (إن صح هذا القول)، هي مؤسسة على الخاصية التجريبية للموضوعات التي تدرسها، كما أنها مؤسسة على مجموعة من مبادئ (تعريفات، مسلمات، بديهيات)، والخاصية التجريبية تبرز بوضوح في البرهنة، حيث الاستدلال يقوم على الحدس الهندسي الذي يعكس الطابع التجريبي ولهذا اعتبرت هندسة إقليدس وصفا للواقع.

---

(1) Ibid, p19.

(٢) كامل محمد محمد عويضة: مرجع سابق، ص ٩٠.

(3) Rudolph Bkouche : Op.cit, p 16.

(4) R. Blanché : Op.cit, p21.

(5) Gilbert Arsac : L'axiomatique de Hilbert et l'enseignement de la géométrie ,Aléas Irem,Lyon,1998,p107.

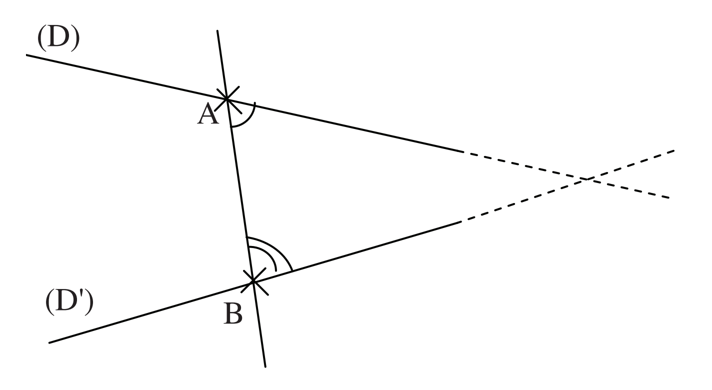
بالإضافة إلى أن التمييز بين مبادئ النسق لم يعد إشكالا مطروحا، لأن الرياضي لا يفرق بين البديهية والمصادرة بل يتعامل معهما على أساس أنهما أكسيومات. ولكن بالرغم من النقائص والعيوب الموجودة في نسق إقليدس لا يعني أبدا أن نتجاهل قيمته، وقيمة الاستدلال الهندسي فله الفضل في أكسمة الهندسة، وبناء الرياضيات في نسق رياضي متماسك.

## ثانيا: المصادرة الخامسة والهندسات اللاإقليدية

### أ- تحليل المصادرة:

إن المصادرة الخامسة لإقليدس من أشهر المبادئ الإقليدية، ويطلق عليها اسم «مسلمة التوازي». فإذا كان لدينا مستقيمان (D) و(D')، فإن المستقيم الذي يقطع هذين المستقيمين (AB) يكوّن زوايا مائلة من نفس الجهة. ومجموع هذه الزوايا هو ١٨٠°[1]، ومنه:

- ❐ (D) و(D') متقاطعان.
- ❐ (D) و(D') يتجهان نحو نقطة تقع في نصف المستوى المحدد بـ (AB) ويحتوي الزوايا الداخلية.




لقد حاول الرياضيون من يونان وعرب وأوربيين البرهنة عليها واختزالها إلى قضايا أبسط، ولكنهم لم يفلحوا ولم يستطيعوا البرهنة عليها، كما أنهم لم يستطيعوا الاستغناء عنها لأن ذلك يؤدي إلى انهيار الهندسة الإقليدية، ونتج عن هذه المحاولات استنتاج صيغ مكافئة

(1) Paul Barbarin : La géométrie non euclidienne, Ed Jacques Gabay, Paris, 3 me édition, 1990, p6.

لتلك الخاصة بإقليدس ومنها مسلمة التوازي ونصها: «من نقطة خارج مستقيم يمكن رسم مستقيم واحد وواحد فقط مواز له»، وعلى أساس هذه المسلمة تمّ البرهنة على أن مجموع زوايا المثلث ١٨٠°.

**ب- نشأة الهندسات اللاإقليدية:**

« كل الأنظمة الهندسية التي تختلف عن النظام الهندسي الإقليدي هي عبارة عن هندسة لاإقليدية، وهي من وضع الرياضي غوس»[١]، هذه الأنظمة يقصد بها الهندسات اللاإقليدية (géométries non euclidiennes) والمتمثلة في هندسة ريمان ولوباتشقيكي، ولكن فيما بعد أضحت تطلق على كل هندسة خالفت هندسة إقليدس في مبادئها. وبداية «تاريخ الهندسات اللاإقليدية» كانت سنة ١٧٣٣، وهي السنة التي نشر فيها «ساكيري» (Saccheri1667-1733) كتابه «إقليدس دون خطأ» عرض فيه التطور التاريخي للهندسات اللاإقليدية، فصنفه إلى ما قبل تاريخ الهندسات اللاإقليدية، وتاريخ الهندسات اللاإقليدية»[٢].

**المرحلة الأولى: ما قبل التاريخ (la préhistoire) صنفها إلى مرحلتين:** مرحلة ما قبل القرن ٤م، وفيها انصب الاهتمام على شرح كتاب إقليدس الأصول، مثل «أبرقلس» (Proclus) و«جيمنوس» (Geminus10-60)، اللذان حاولا استنتاج المسلمة الخامسة من المسلمات الأخرى بإعادة تعريف التوازي، ومن خلال نظرية تساوي البعد، وقالا بالمستقيمات المتوازية المتساوية[٣].

بينما المرحلة الثانية تمتد من القرن ٤ إلى القرن ١٤م، وهي الفترة التي شهدت تطور العلوم الإسلامية وخاصة الرياضيات التي ساهم العلماء المسلمون في تطويرها، وفيما يخص الهندسة، فقد برز الكثير من الرياضيين نذكر منهم عمر الخيام (١٠٤٠-١١٣١) الذي اهتم بشرح كتاب الأصول أو المبادئ لإقليدس، وقد ترجم كتابه هذا إلى الألمانية سنة ١٩١٢ من طرف «جاكوب ويدمان» (Jacob et Ewidemann)، كما كانت هناك دراسة مقارنة قام بها سميت (De .Smith) حول نظرية عمر خيام وساكيري سنة ١٩٣٥[٤]، بالإضافة إلى نصير الدين

(١) هانز رايشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الوفاء لطباعة والنشر، الإسكندرية، دت، ص ١٢٣.

(2) K.Jaouiche : la théorie des parallèles en pays d'islam, J.Vrin, Paris, 1986, p 11.

(3) Jean Dieudonné :Abrége d'histoire des mathématiques ,Hermann, Paris, 1996, p419.

(4) K.Jaouiche :Op.cit,p 14.

الطوسي «الذي استخدم البرهان بالخلف للبرهنة على صحة المسلمة، وهذا من أجل إثبات استحالة بطلان المصادرة، مما يتضمن التأكيد على صحتها»(١)، وهذا ما جعل كتابه» شكل القطاع» يترجم إلى الكثير من اللغات، وبقي مرجعا لعلماء أوروبا قرونا طويلة يستقى منه في علم المثلثات، وكذا كتابه في مسألة التوازي: «الرسالة الشافية عن الشك في حدود المتوازية»، والذي طبع لأول مرة سنة ١٩٤١.

والبرهنة التي اعتمدها نصير الدين الطوسي اعتمدها بعده ساكيري، فقد كان هدفه إثبات صحة أكسيومات إقليدس عن طريق البرهان بالخلف، كي يستنتج تناقضا بافتراض خطأ مسلمة التوازي، فتحصل على نتائج غريبة التي أصبحت الآن أساس نظريات الهندسة الدائرية (كوجود المثلثات التي مجموع زواياها أكبر من قائمتين).

أما المرحلة التاريخية فهي تمتد من القرن ١٤ حتى كتابته للمؤلف.ولكن فيما تتمثل إسهامات ساكيري؟لقد توصل ساكيري إلى استقلالية المصادرة الخامسة عن المصادرات الأخرى معتمدا التحليل التالي:في سطح مستوي، إذا كانت لدينا نقطتان AوB، تكوّن نصف مستقيم (AD) وآخر (BC) عموديين على (AB) في نفس نصف مستوي، حيث BC= AD(٢).

في هندسة إقليدس، يمكن أن نبرهن أن الزاويتين C وD في الرباعي (ABCD) متساويتان، لكن البديهية الخامسة فقط لإقليدس هي التي تسمح فقط بالقول أنها زوايا قائمة(٣). ماذا يحدث إذا تمّ رفض هذه المسلمة؟

**يجيب ساكيري:** إن السؤال المطروح هل مجموع زوايا CوDمساوية أو أكبر أو أصغر من الزاوية المستقيمة ومن تم وضع ثلاث فرضيات(٤):

**١- فرضية الزاوية الحادة:**

C = Dأقل من زاوية قائمة ومنهC + D أقلمن زاوية مستقيمة أي:

$C = D < 90°$

(١) فذوي حافظ طوقان: العلوم عند العرب، دار القراءة، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص ٢٢٢.

(2) Paul Barbarin : Op.cit, p20.

(3) Rudolf Bkouche : Op.cit, P 34.

(4) J. Paul Henner : d’Euclide à Gauss, dans la Méridienne.
http://w.w.w.Uriv-orelans.fr/irem/groupes/épistemus/meridieme/templates/htm

°١٨٠ > C + D

**٢- فرضية الزاوية القائمة:**

°٩٠ = C = D

°١٨٠ = C + D

**٣- فرضية الزاوية المنفرجة:**

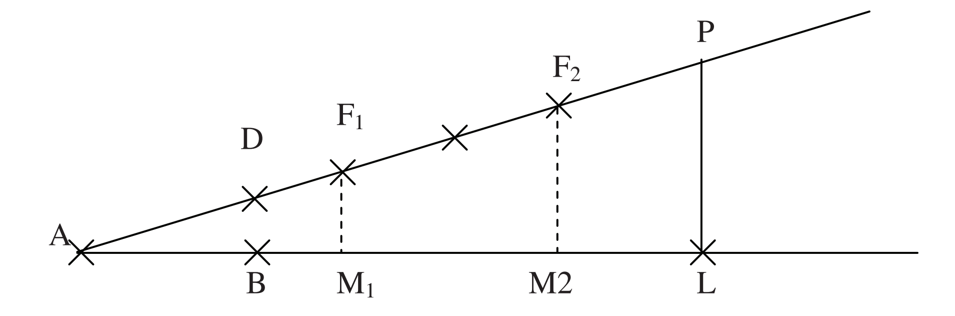
°٩٠ < C = D

°١٨٠ < C + D

فأما الفرضية الثانية هي صحيحة على أساس أن المسلمة الخامسة لأقليدس محققة، أما فيما يخص الفرضية الثالثة قد برهن عليها من خلال بناء هندسي كالتالي:

إذا كان لدينا مستقيمان: (AD)، (AL)

حيث (AL) يتعامد مع (AP)و (AB) ،(AD) يكونان زاوية حادة.




نضع: $AF_1 = 2AD$

$AF_2 = 4AD = 2F1$

ونرسم الخطوط المتعامدة:

$(DB),(F_1M_1), (F_2M_2)$ ...على (AP).

مما سبق، نستنتج:

$AM_1 = 2AB$

$AM_2 = 4AB = 2AM_1$

$AM_N = 2^n AB$، ومنه من أجل (n) لدينا: $AM_N > AP$

والمتعامد (PL) الذي يقطع الضلع ($AM_n$) من المثلث $AM_nF_n$ يجب أيضا أن يقطع الوتر $AF_n$: المستقيمان (LP) و(AD) هما متقاطعان وغير متعامدين ولذا فساكيري، أبعد فرضية الزاوية المنفرجة. واخيرا فرضية الزاوية الحادة هي خاطئة فهي تحطم ذاتها بذاتها.

فساكيري طور نتائج النظرية الخاصة بالزاوية الحادة، والزاوية المنفرجة، وقد كانت دراسته بداية لبناء صرح ولكن دون وعي منه أي دون قصد، أنتج مجالات لتأسيس هندسات مغايرة لهندسة إقليدس، ارتبطت بأسماء بولياي، لوباتشفسكي من جهة الزاوية الحادة، وريمان من جهة أخرى الزاوية المنفرجة[١] وتوالت الدراسات مع رياضيين آخرين ساهموا أيضا في وضع الحجر الأساس للهندسة اللاإقليدية.

**ج- من الهندسة إلى الهندسات:**

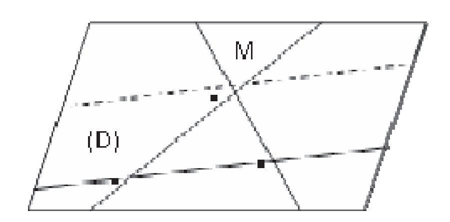
إن محاولات الرياضيين من ساكيري إلى ريمان، أفرزت ثلاث هندسات كما أكد ذلك كفاييس[٢]:

- ❐ هندسة إقليدية.
- ❐ هندسة ذات انحناء موجب ثابت (الناقصية).
- ❐ هندسة ذات انحناء سالب ثابت (الزائدية).
- ❐ هندسة إقليدس:
  - مجموع زوايا المثلث ١٨٠°.
  - المكان مستوي.
  - المستقيم الوحيد المار منM هو موازي لـ (D).

---

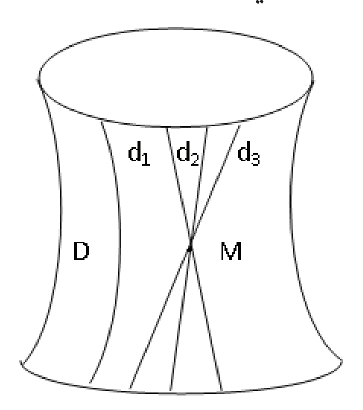
(1) Jean Dieudonné : Op.cit, p 420.

(2) J. Cavaillès : Méthode axiomatique et formalisme, Op.cit, p 62.



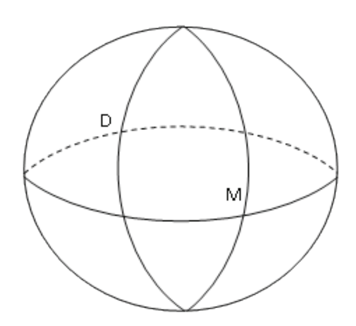

❐ هندسة لوباتشفسكي:

- مجموع الزوايا أقل من ١٨٠°.
- السطح شبه كروي (Pseudo - Sphère).
- $d_3, d_2, d_1$ التي تمر من M هي موازيةـ (D).




❐ هندسة ريمان:

- مجموع زوايا المثلث أكبر من ١٨٠ °.
- السطح كروي.
- لا مستقيم يمر من M هو موازي لـ (D).



## ثالثا: المنهج الأكسيومي

### أ- تعريف الأكسيوماتيك Axiomatique:

**الأكسيوماتيك لغة مشتق من كلمة Axiome والتي تعني البديهية ويعرفه أندري لالاند في معجمه الفلسفي فيقول:**

أ- هو دراسة نقدية للبداهات Axiomes على اختلاف معاني هذه الكلمة، والتي تؤخذ مبادئ لاستدلال علم الهندسة.

ب- ما له سمة بداهة وما يصدر عن بداهات، وما يستنتج انطلاقا من هذه البداهات.

وتطلق كلمة Axiome أو البديهية على مبدأ معلوم بأنه صحيح وأن برهانا يصدر عنه، أما المعنى الأكثر تداولا فهو مقدمة قياسية تعد بأنها بينة وتقبل على أنها صحيحة بلا برهان من قبل كل الذين يفهمون معناها، وبنحو خاص هي قضايا بينة بذاتها لمجرد أن نسمع كلماتها»[١] ويسمى المنهج الذي ينطلق من هذه البديهيات اسم المنهج البديهي أو الأكسيوماتيكي.

إلا أن هناك من يستعمل كلمة المصادرة بدل البديهية، باعتبارها -المصادرة- أكثر شيوعا واستعمالا في أوساط الرياضيين والباحثين ومن ثمة يصبح «الأكسيوماتيك هو العلم الذي يبحث في البديهيات الهندسية»، باعتبارها أول ما ظهر في علم الهندسة[٢]، إلا أن هذا المنهج عمم فيما بعد، وذلك بتعدد مصادرات العلم الذي يوضع له، وأصبح يطلق عليه بالعرض المصادر ياتي.

ومن ثمة يصبح المنهج الأكسيوماتيكي «هو مجموع القضايا أو الأوليات التي يختارها الرياضي لبناء نسق رياضي معين وهو ما يصطلح عليه بالأكسيوماتيك باعتباره مجموعة من المبادئ المتجانسة التي لا يمكن التمييز بينها، فهو كما يقال منظومة من الأوليات يقوم عليها كل برهان رياضي»[٣]. وبهذا المعنى يصبح مرادفا للمنهج البديهي.

ولعل أهم ما يميز المنهج الأكسيوماتيكي الحديث حسب هذا التعريف هو الترميز والصورنة، فيصبح بذلك هذا المنهج نسقا رمزيا من الحدود والمسلمات الأولية، فارغة من أي

---

(١) أندريه لالاند: المعجم الفلسفي، م١، منشورات دار عويدات، بيروت، ط٢، ٢٠٠١، ص ١٢٦.

(٢) عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث، والإنماء، لبنان، ص ١٥.

(٣) عابد الجابري: مرجع سابق، ص ٨١.

مضمون حدسي، تحكمها مجموعة من القواعد التي تضمن سلامة استعمالها.وعليه فإن الرياضي في هذا المنهج لم يعد يهتم بالأوليات، بل بالعلاقة التي تقوم بينها، وحتى يتمكن من الانصراف التام إلى هذه العلاقات ويتحرر تحررا تاما من تأثير المعنى الواقعي المشخص الذي تحمله هذه الأوليات، فإنه يلجأ إلى استعمال الرموز، وبالتالي الاستغناء تماما عن اللغة الطبيعية العادية، وهذه الرموز هي رموز تامة يمكن أن توضع مكان أية كلمة، وبذلك يتحول الكلام العادي إلى جبر وهو ما يسمى بالرمزية أو الصياغة الصورية البحتة(١).

من هنا تصبح مصادرات أي نظرية استنتاجية كما يقول روبير بلانشيه: «ليست قضايا قابلة للصدق أو الكذب لأنها تحتوي على متغيرات غير محددة نسبيا، بل عندما فقط نعطي هذه المتغيرات قيما معينة، أو بعبارة أخرى عندما تحل محلها ثوابت، فإن المصادرات ستصبح قضايا صادقة أو كاذبة حسب اختيارنا لهذه الثوابت، لكننا عندئذ نخرج من المصادريات كي تنتقل إلى تطبيقاتها، ومعادلات نسق واحد هي أفضل ما نشبه به المصادرات، فإن هذه المصادرات مجرد دوال قضوية»(٢).

ومن ثمة فإن النسق الاكسيوميفي نظر بلانشيه هي الصورة التامة التي تتخذها اليوم النظرية الاستنتاجية «يصرح فيه تماما بالحدود غير المعرّفة والقضايا غير المبرهنة على أساس أن هذه الأخيرة توضع كمجرّد فرضيات يمكن أن تبني منها جميع قضايا النسق وفقا لقواعد وقع تقريرها بشكل تام وصريح»(٣). والمقصود بالقواعد التي يسير وفقها هذا المنهج هي قواعد المنطق، ولهذا اعتبر الأكسيوماتيك منهجا «أحل المنطق محل الحدس»(٤).

وبالتالي فإن هذا التطور الذي شهدته الهندسة الحديثة جعلها تتميز عن سابقتها، «إذا كانت الهندسة التقليدية تبدو في آن واحد عقلية وحدسية، فذلك لأنها تجمع وتدمج في علم واحد علمين متمايزين، علمتنا المصادريات -كما يقول بلانشيه- فيما بعد أن نفصل بينهما فإما أن تقرأ كتابا في الهندسة التقليدية بصفته بناء مصادرايتها خالصا تفقد فيه حدوده معناها

(١) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٢) روبير بلانشيه: الأكسيوماتيك، الأكسيوماتيك-المصادريات، ترجمة محمود العنوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت.، ص ٣٨.

(٣) المصدر نفسه: ص ٠٩.

(٤) المصدر نفسه :ص ٣٨.

الحدسي، وتقاس صحته بتماسكه المنطقي فقط أو على العكس من ذلك أن نعيد لحدوده وقضاياه دلالته الحدسية الأولى، لكننا عندئذ نكون أمام علم منعلوم الواقع بديهياته ومبرهناته هي في الواقع قوانين فيزيائية»(١).

أي أنه بفضل الصياغة الأكسيومية تم الفصل بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، وأصبح هذان الجانبان عبارة عن علمين مختلفين تماما أحدهما مجرد وهو ما يتجلى مثلا في الهندسة النظرية، والآخر مشخص كالهندسة التطبيقية، الشيء الذي دفع بعدد من الفلاسفة التجريبيين في القرن ٢٠ إلى الفصل نهائيا في العلوم بين مجموعتين مختلفتين:العلوم المنطقية الرياضية وهي صورية محضة، فارغة من كل دلالة موضوعية والعلوم الأخرى: علوم الطبيعة والإنسان، علوم الواقع المشخص، وعلوم التجربة.

كما أصبح ينظر كذلك لكل علم من زاويتين: زاوية منطقية صورية وزاوية مشخصة تجريبية، ومن ثمة أصبح بإمكان الرياضيات أن تقرأ على مستويين: مستوى أكسيومي تجريبي صوري، ومستوى تجريبي واقعي محض.ولقد عبر أنشتاين عن هذا التغير في المفاهيم الرياضية الحديثة بقوله: «ولهذا فالرياضيات الحديثة تتحلل من كل محتوى فهي شكلية خالصة، فكلمة نقطة أو خط أو أمثالها تشير في الرياضيات الحديثة إلى مفهومات خالية من كل محتوى»(٢).

ويقسم مؤرخو الرياضيات تطور الأكسيوماتيك الحديث إلى قسمين: تمتد الفترة الأولى من ظهور الهندساتاللاإقليدية وبالتحديد هندسة لوباتشفسكي إلى أعمال هلبرت Hilbert (١٨٦٢-١٩٤٣) حول أسس الرياضيات، أما الثانية فهي تمتد من أعمال هلبرت إلى أيامنا الحالية، هذه الأخيرة التي تميزت بانتشار وتطور الأفكار الهندسية بالتوازي مع انتشار وتطور المنطق الرمزي أو الرياضي»(٣).

ويعتبر دافيد هلبرت أول من قدم بناء أكسيوماتيكيا تاما لهندسة غير متناقضة، إذ كانت أبحاث هذا الأخير حول أسس ومبادئ الهندسة نقطة انطلاق لتفكير منهجي وفلسفي(٤).

(١) روبير بلانشيه: نظرية العلم: الابستيمولوجيا، ترجمة محمود العنوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت، ص ٩٠.

(2) http://philo-GTe-met?Tex=Tex07.

(3) P.S.Novikov : Introduction à la logique, Dunon Editeur, p 01.

(4) Encyclopédie Universalise : Corpus 11, p 409.

حيث قام هذا الأخير بإعادة صياغة الهندسة الإقليدية فعرضها عرضا أكسيوماتيكيا يمتاز بالدقة والوضوح والتماسك المنطقي، وفي نظره «التفكير بشكل أكسيوماتيكي مرادف للتفكير بشكل واع ودقيق، وذلك بصياغة البديهيات بشكل أكثر عمقا حتى نتمكن من النفوذ إلى ماهية التفكير العلمي، فكل ما يهدف إليه التفكير العلمي عند هلبرت موجود في مقدمة كل تفكير أكسيوماتيكي»[1]. فهدف المنهج الأكسيوماتيكي حسب هلبرت هو توضيح العلاقات بين مختلف أقسام الرياضيات والهندسة بالتحديد. ولهذا اعتبر مؤلفه «أسس الهندسة» دراسة نقدية لمبادئ الهندسة الإقليدية بحثا عن أساس واضح وصحيح لها وذلك لفتح الباب نحو التقدم بالأبحاث في هذا المجال[2].

ومنه يصبح الأكسيوماتيك في نظر هلبرت وسيلة تسمح للإجابة عن العديد من الأسئلة التي تصادف الرياضيين، وبالتالي فإن المفاهيم الجديدة للأكسيوماتيك تختلف اختلافا جذريا عن المفاهيم السابقة التقليدية، كون الأولى ساهمت في حلّ مختلف المشكلات التي ما فتئت تظهر في ميدان الهندسة والتحليل، ومن ثمة أصبحت الدقة ما هي إلا مظهر للمنهج الأكسيوماتيكي، ومن أهم خصائصه بالنسبة لكل من يفهم جيدا هدف كل بحث رياضي»[3].

بالإضافة إلى أعمال وجهود هلبرت في الصياغة الأكسيوماتيكية لمبادئ الهندسة، تلته جهود كل من بيانو (G.Peano1858-1932)، وديدكند (R.Dedekind1831-1916) اللذين قدما عرضا أكسيوماتيكيا حول نظرية الأعداد الطبيعية، بالإضافة إلى مجهودات كل من زرميلو (Zermelo)، وكذا بولزانو (Bolzano1781-1848)، وبمجهودات غوتلوب فريجه (G.Frege1848-1925) في المنطق الرياضي. ومنذ عام ١٩٣٩ قامت مجموعة من علماء الرياضيات أغلبهم من الفرنسيين بنشر سلسلة من الكتب القيمة تحت اسم نقولا بورباكي N.Bourbaki، واتخذت هذه السلسلة المنحى التجريدي باستخدامها نظام المسلمات ونظرية المجموعات.

ومن خلال هذه المجهودات سرعان ما تبلورت النزعة الأكسيومية التي ترى أن «أسس المنطق والرياضيات مبنية على مقولات عامة نسلم بها ولا نحتاج إلى برهنة لبداهتها

---

(1) Ibid,p 409.

(2) Gilbert ARSAC : l'Axiomatique de Hilbert, Aléas éditer Lyon, Paris, 1998, P 17.

(3) Commission international de l'enseignement mathématique (CIEM) : tendances nouvelles de l'enseignement des mathématiques, Volume, UNESCO, Paris, 1972 P 250.

وتسمى البديهيات، وتعتبر الأساس لاستنباط مقولات أخرى تشكل ما يسمى بالطريقة الأكسيوماتيكية، ومن ثمة فإن المنطق والرياضيات يصدران من نبع واحد أسبق منهما هو هذه الطريقة الأكسيوماتيكية أو ما يسمى بالصورية الخالصة، التي تعني تأسيس المنطق والرياضيات على حدود ومسلمات أولية صورية»[١].

وإذا كانت النزعة الأكسيومية تلتقي مع النزعة المنطقية في التأكيد على الارتباط الوثيق بين الرياضيات والمنطق، وأن قضاياهما صورية محضة إلا أن النزعة الأكسيومية لم تعتبر هذه القضايا صحيحة لكونها صورية، كما ترى النزعة اللوجيستيقية، بل أن المنظومة الاستدلالية هي وحدها التي تعتبر صحيحة لكونها صوريةهذا من جهة، ومن جهة أخرى تختلف النزعة الأكسيومية الصورية (الشكلية) -كما يرى الجابري- عن النزعة المنطقية في كون الأولى حصرت اهتمامها في القضايا الرياضية التي تعتبرها صيغا لرموز متواضع عليها، رموز لا تحمل أي معنى محدد وليس لها أي مدلول خارجي، ومن هنا تكون الرياضيات منحصرة في معرفة كيفية استبدال صيغة رمزية بصيغة رمزية أخرى، أما النزعة الثانية (النزعة المنطقية) فهي ترى أن الأوليات الرياضية لها معان في الخارج»[٢].

**ب- ضرورة المنهج الأكسيومي**

إن المنهج الذي نريد الحديث عنه لا يخص مشكلة محددة، وإنما هو منهج التفكير الرياضي، فما هذا المنهج الخاص بالفكر الرياضي؟ هل الرياضي بحاجة إليه؟إنه المنهج الأكسيومي الذي حاول في البداية تجنب البداهة والوضوح، الحدس، والتعريفات الساذجة، رفض إذن العودة إليها عن طريق وضع تصورات أولية وأكسيومات ينطلق منها الرياضي.

وإذا ما تحدثنا عن الأكسيوماتيكية، مباشرة نتطرق إلى هلبرت إذ المنهج الأكسيومي ابتداء منه «أصبح الطريق الأسهل لمعالجة ودراسة المسائل الرياضية»[٣]. ففي سنة ١٨٩٩ شارك هلبرت في مؤتمر سنوي حول الرياضيات بموضوع «حول نظرية العدد» وهي المداخلة التي نشرت سنة ١٩٠٠[٤]، عرض من خلاله آراءه حول أسس علم الحساب، وذلك بعد أن تطرق

(١) بشير بن صالح: المنطق ومناهج البحث العلمي، مكتبة اقرأ، قسنطينة، دت، ص ١٢٣.

(٢)عابد الجابري: مرجع سابق، ص ص١٠٥-١٠٦.

(3) H.Sinaceur : Corps et modèles sur l'histoire de l'algèbre réelle, J.Vrin, 1991, P 185.

(4) J. Cavaillès : Méthode axiomatique et formalisme, Essai sur le problème du fondement des mathématiques, Hermann, Paris, 1981., p74.

بالحديث إلى المنهج التكويني والمنهج الأكسيومي والمقارنة بينهما على أساس أن الأول يستخدم في علم الحساب، والثاني يستخدم في الهندسة، محاولا الوصول من خلال هذه المقارنة إلى تحديد أيهما أصلح لتأسيس الرياضيات.

حسب هلبرت المنهج التكويني يقوم أساسا على توسيع مفهوم العدد، فالأعداد السالبة تعرّف من خلال تطبيق مبدأ تعميم طرح الأعداد الموجبة (٥ - ٦ = -١)، الأعداد الناطقة تعرف بتطبيق مبدأ تعميم القسمة على الأعداد الموجبة والسالبة، والأعداد الحقيقية هي عبارة عن تقطعات بين الأعداد الناطقة، فهو إذن منهج يهتم أساسا بتكوين أكبر قدر ممكن من الأعداد بالاعتماد على الأعداد التي تم تكوينها، ولذا فإن المنهج التكويني عبارة عن «مفهوم عام للعدد الحقيقي والذي تمّ تكوينه من خلال الامتدادات المتتالية للمفهوم البسيط للعدد»[1].

أما المنهج الأكسيومي فهو يعرّف الأعداد من خلال «العلاقات التي تعتمدها، وهو يقوم أساسا على إيجاد مجموعة من الأشياء، من المواضيع، تطبق عليها مجموعة من العلاقات التي يعرّفها في أكسيومات معينة»[2]، فهو إذن عبارة عن نسق من المواضيع، بينها علاقات حددت بالأكسيومات، وفي هذا الإطار هلبرت لم يكن راضيا عن منهج التقطعات لأنه «يفترض مجموعة الأعداد الناطقة لتعريف العدد الحقيقي، ولهذا فهو يفضل تعريفا أكسيوميا للعدد الحقيقي»[3]. فتعريف ديدكند لا يمدنا إلا بالثانوي، بينما التعريف بالأكسيوم يحدد ويميز التصور، ولهذا نستنتج مما سبق أن المنهج الأكسيومي هو أفضل وأولى من المنهج التكويني ويقرّ هلبرت هذا الحكم، لسببين:

- ❐ المنهج التكويني سبّب الكثير من الصعوبات المنطقية إذ أن وجوده «ارتبط بحدوث الكثير من التناقضات المنطقية»[4]، بينما المنهج الأكسيومي خال من هذه الأخطاء، ومن الصعوبات ولا يمكن التشكيك في مصداقيته. فمن أجل تأسيس نظرية ما و إثبات مجموعة من مفاهيم لها علاقة بالنظرية، يكفي تأسيس نسق من الأكسيومات، مع التأكيد بأنها تحقق الخصائص المنطقية اللازمة حتى تكون بمعزل عن التناقض.

(1) Jacqueline Boniface : Op.cit, p 200.

(2) D.Hilbert: Nouvelle fondation des mathématiques, Première communication, dans Largeault : Intuitionnisme et théorie de la démonstration, p 113.

(3) H.Sinaceur : Corps et modèles sur l'histoire de l'algèbre réelle, Op.cit, p 220.

(4) Hilbert: Nouvelle fondation des mathématiques, Op. cit, p113.

- ❐ إن المنهج الأكسيومي هو منهج منتج ومثمر وخصب، فضلا عن كونه يؤسس علم الحساب، لأن النظرية ممثلة بنسق من العلاقات يمكن أن تظهر في مجالات أخرى كالفيزياء...

ولذا فإن هلبرت جعل من المنهج الأكسيومي أساسا لتأسيس علم الحساب، ومن قبله فريجه جعله أساسا لتأسيس المنطق، ديدكند وكانتور جعلاه أساسا لنظرية المجموعات. ونلمس موقف كفاييس من هلبرت من خلال قوله: «رأيي أنه رغم القيمة البيداغوجية والكشفية للمنهج التكويني، المنهج الأكسيومي هو الأفضل بالنسبة لتمثيل نهائي ودعم منطقي لمحتوى معرفتنا»[١]، ويدعم كفاييس موقفه بنظرية الأعداد الحقيقية التي تجنبت صعوبات وجود نسق من الأعداد الحقيقية وبصورة عامة المجموعات اللامتناهية، وهي الصعوبات التي تتكون باعتماد المنهج التكويني.

وإذا كان هلبرت قد عرّف العلاقات بين الأشياء من خلال الأكسيومات، فإن كفاييس قد ترجم تلك العلاقات بالإجراءات، حيث يرى أن الأكسيومات عبارة عن إجراءات، عن أفعال (Gestes) يقول: «إنه من خلال الحكم المسبق الواقعي نهتم بالأشياء، ولكن ما يهم هو تتابع وتسلسل إثباتاتنا هو ما يحكم ويدير هذا التسلسل، هو معرفة النشاط الفكري»[٢]. وفضلا عما سبق يرى كفاييس أن النظرية هي عبارة عن تأسيس هيكل من التصورات يسمح بترتيب الأحداث، وتأسيس هذا الهيكل يتم من خلال بعض النظريات تكفي لكي تستنتج منها منطقيا ما تبقى من النظريات[٣]. وهذا يعني أن الرياضي ينطلق من بعض النظريات، ثم يستنتج بقية النظريات وقد تكون رياضية، أو لها علاقة بعلوم أخرى كالميكانيكا والفيزياء، كمعادلات لاقرانج في الميكانيكا، ونظرية الإشعاعات «لكيرشوف» (Gustav Robert Kirchhoff 1824-1887)، ومنه فإن المنهج الأكسيومي لا يسمح فقط بتأسيس الرياضيات، ولكن بتبرير تطبيقها الشامل في علوم الطبيعة، «وكل ما يكون موضوعا للفكر العلمي هو مرتبط مباشرة بالمنهج الأكسيومي ومنه فهو ينتمي إلى الرياضيات»[٤]، فحسب هلبرت إن الصرح العلمي أو

---

(1) J. Cavaillès : Méthode axiomatique et formalisme, Op.cit, p 76.

(2) Ibid, p 77.

(3) Idem.

(4) D.Hilbert: Méthode axiomatique, revue l‘enseignement mathématique, Volume 20, 1918, p 136.

لنقل الخاص بالعلوم، والذي رسم وبني بالاعتماد على المنهج الأكسيوماتيكي تظهر الرياضيات فيه كموجه رئيسي، فلها إذن دور فعال في بناء هذا الصرح. ويعزز كفاييس رأي هلبرت حيث يرى أن الرياضيات الأكسيوماتيكية توصلنا إلى «تكوين ماهية الفكرالعلمي»[1]، ولهذا فهو بطريقة غير مباشرة جعل من المنهج الأكسيومي وسيلة للتوحيد بين العلوم، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على «نجاح المنهج الأكسيومي في سنواته الأخيرة»[2].

وقد ترتب عن تطبيق هذا المنهج تأسيس نظرية الأجسام عند ديدكندو «ستينتز» (Ernest Steinitz1871-1928)، وكذلك نظرية الفضاءات المجردة (الطوبولوجيا العامة)عند فريشي (Maurice René Fréchet1878-1973)، وهذا من خلال تعميم مفهوم الفضاء.

وخلاصة لما سبق، نصل إلى أن الأكسمة هي نشاط فكري يتم داخل الرياضيات ذاتها (الإجراءات الرياضية)، فهي تقوم بعزل وتصفية الطرق التي تكوّن مركز النظرية، ومن خلال هذا العمل، تشارك في تطور وامتداد الرياضيات، وكون الرياضيات تفكر في ذاتها «فهذا أحد محركات تطورها»[3]، وبتعبير آخر من العوامل الأساسية التي ساعدت الرياضيات على التطور، إنها إذن أحد سياقات التطور، أحد أنماط الفكر الرياضي ولا يمكن التخلي عنها.

لكن سؤال آخر يطرح: تحت أي ظرف يمكن تأسيس الفكر الرياضي؟ بمعنى ما هي الشروط التي يجب توفرها لكي يكون المنهج الأكسيومي خصبا ويؤدي وظيفته؟

### ج- خصائص المنهج الأكسيومي:

في ٨ أوت ١٩٠٠ اغتنم هلبرت الفرصة التي سنحت له في المؤتمر الدولي الثاني للرياضيات في باريس، وعرض ٢٣ مسألة توضح وتعبر عن اتجاهه الرياضي المنطقي وقد أطلق عليها اسم: «المسائل الرياضية»[4]. وقد اختار هذه المسائل لاعتقاده بأن الرياضيات ستتطور نتيجة الحلول المقدمة لهذه المسائل، فهي إذن «العلامة على أن التخصص مازال حيا، وأن الباحث الذي يسعى

(1) J. Cavaillès : Méthode axiomatique, Op.cit, p 78.

(2) Ibid,p78.

(3) J. Cavaillès: Op.cit, p 79.

(4) D.Hilbert: problèmes mathématiques, revue l'enseignement mathématique, Vol 2, 1900, pages 349-357.

إلى حلها سيحقق ربحا يتمثل في توسيع نظرته عن الذات (Le sujet)»[1]. فهلبرت يرى أن البحث عن الحلول يؤدي إلى إيجاد حقول جديدة من البحث، وبهذه الطريقة تتواصل الحياة، وقد دامت هذه المسائل أكثر من قرن، والرياضيون يبذلون قصارى جهدهم من أجل إيجاد حل لها، فهو إذن قرن من الاكتشافات، وعدد كبير لا يحصى من التطبيقات وخاصة في مجال الفيزياء.ومن بين المسائل التي طرحت في الملتقى المسألة رقم ٢[2] (مسألة علم الحساب):

**هل يمكن أن نبرهن على قوة وتماسك علم الحساب؟**

**هل يمكن البرهنة على أن أكسيومات علم الحساب ليست متناقضة؟ ومن ثمة هل هي مستقلة؟**

إن الإجابة على هذه المسألة، يتضمن الحديث عن خصائص النسق الأكسيومي عند هلبرت، إذ أنه يمكن استنتاج هذه الخصائص من خلال التساؤلات التي طرحها هلبرت، وتتمثل في: اللاتناقض (عدم التناقض)، الاستقلالية، الكفاية أو التشبع.

**١- اللاتناقض:**

إن اللاتناقض أو عدم التناقض مسألة منطقية مهمة في إقامة النسق الإقليدي، فالقضيتان المتناقضتان لا يمكن أن تقبلا في نسق واحد بعينه، لأن تناقض النسق يحطم ذاته ولهذا تماسك النسق يعني لا تناقضه واللاتناقض: «هو استحالة استنتاج منطقيا من الأكسيومات نتيجة تناقضها»[3]، فالنسق هو متين ويقيني عندما لا يمكننا استنتاج من الأكسيومات قضية تكون نفي لإحداها و«الأكسيومات هي متماسكة ويقينية، أي أن متتالية متناهية من الاستنتاجات تنطلق من هذه الأكسيومات، لا يمكن أبدا أن تؤدي إلى تناقض»[4].

ففي مقاله «أسس الهندسة» برهن هلبرت على تماسك ويقينية الأنساق بعرض نماذج، أثبت من خلالها أن التناقض في الأكسيومات يستلزم تناقضا في النظرية الذي ينتمي إليها النمط (سواء كان رياضيا أو فيزيائيا أو فلكيا...)، ولهذا فقوة النسق يتحقق بقوة النظرية،

---

(1) Jeremy J.Gray: Le défi de Hilbert, un siècle de mathématique, Tr ChristosGrammatikas, Dunod, 2003, p93.

(2) D.Hilbert : problèmes mathématiques, Op.cit, p 351.

(3) D.Hilbert: Les principes fondamentaux de la géométrie, Op.cit, p 26.

(4) Ibid,p26.

فمثلا «تناسق و يقينية الأكسيومات الخاصة بالهندسة دون أكسيوم التكامل هو مؤسس على نمط الأعداد الجبرية الذي يحقق من طرف علم الحساب»[١]، بينما «تناسق وقوة النسق بما فيه أكسيوم التكامل هو مؤسس على نمط الأعداد الحقيقية والذي يتحقق بالتحليل وهذا ما يمده بأمن جزئي»[٢].

لتوضيح هذا الشرط قدم هلبرت في مقاله «مسائل رياضية» أمثلة سواء في الهندسة، في نظرية المجموعات، في الفيزياء لكي يبرهن على ضرورة لا تناقض الأكسيومات ومن ثمة التأكيد على اتساقها.ولتحقيق هذا الشرط يجب البرهنة على النظرية وعلى نقيضها في بناء النسق الأكسيومي، فكلما كان ذلك ممكنا كان هذا النسق متناقضا، غير أن هذا المعيار غير كاف بمفرده لمعرفة ما إذا كانت أوليات الأكسيوماتيك متناقضة أو غير متناقضة، لأن النتائج والنظريات الموجودة في النسق غالبا ما تكون غر محددة، لذا من الصعب كما يقول الجابري «استنفاد جميع النتائج التي تسمح ببناء أكسيومي، الشيء الذي يترك احتمال الوقوع في تناقض احتمالا قائما»[٣]. ولهذا فإن مسألة عدم التناقض هي إحدى الصعوبات التي لم يستطع مؤيدو الأكسيوماتيكية التغلب عليها وقد «تؤدي إلى العودة إلى التجربة و إلى الحدس الحسي من خلال التأويلات المقدمة للنسق»[٤].

**٢- الاستقلالية:**

إن أكسيومات النسق هي مستقلة، وتكون كذلك عندما «يعجز الرياضي عن استنتاج أي أكسيوم من الأكسيومات الأخرى بواسطة البراهين المنطقية»[٥]. يرى هلبرت أن أكسيومات المجموعات IV,II,I المختلفة، من السهل البرهنة على أنها كلها مستقلة. فالبرهنة على استقلالية الأكسيوم A عن مجموعة الأكسيومات X، تعود إلى يعني البرهنة على لا تناقض النسق الذي يحتوي الأكسيوم A، ولن يكون هناك أي خطأ منطقي.

وهناك علاقة وطيدة بين البرهنة على لاتناقض وتماسك النسق، وبراهين استقلالية

(1) J. Cavaillès : Méthode axiomatique et formalisme, Op.cit, p 81.
(2) P.C Nogués : De l’expérience mathématique, Op.cit, p 99.
(٣) محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٨٥.
(4) P.S Novikov : Introduction à la logique mathématique ,Op.cit, p3.
(5) D Hilbert: Les principes fondamentaux de la géométrie, Op.cit, p 28.

الأكسيومات التي هي: «مهمة ليس فقط بالنسبة لجمال التمثيل، ولكن لفعالية النظرية ذاتها، فدراستها تقوم بالكشف على العلاقات المنطقية المخفية»[١].

ولكي يعزز موقفه ويوضحه، استشهد كفاييس بأعمال كل من «فابلن» (OswaldVeblen 1880-1960) الذي اهتم بأكسيومات الهندسة والترتيبو «هنتغتون» (Edward Vermilye Huntington 1874-1952)، الذي اهتم بأكسمة جبر المنطق»[٢]، فكلاهما أكدا على الاستقلالية المحددة والدقيقة (affinée)، وهي وسيلة للتوصل في الهندسة إلى معطيات تحتوي على أقل قدر ممكن من الأجزاء المشتركة، يقول كفاييس: «يجب من جهة أخرى التمييز بين استقلالية المعنى (indépendance de sens) واستقلالية الإثبات (indépendance d'affirmation): إن الأكسيوم يمكن أن يوضع دائما على شكل فرضية، حيث استقلالية المعنى يختص بالفرضية بينما استقلالية الإثبات بالنتيجة»[٣].

### ٣- الكفاية أو التشبع:

إن استقلالية المعنى تسمح بتقديم منطقيا مفهوم تشبع (saturation) النسق، «فبين كل الاحتمالات لعلاقة ذات حدين أو ثلاثة حدود، فإن دور كل أكسيوم لاحق هو أن يضع حدا (une limitation)»[٤]. ويمكن أن يصاغ تعريف التشبع كما يلي: «إن النظرية هي متشبعة، إذا كانت كل قضية مصاغة في مفاهيم أساسية هي إما قابلة للبرهنة أو مرفوضة (مما يعني أن ننفيها قابل للبرهنة) في النظرية[٥]. وأثناء حديثه عن التشبع، تطرق كفاييس إلى المطلقية، فالنظرية تكون يقينية عندما تكون نماذجها متماثلة متكافئة (Isomorphes)، وتكون كذلك إذا كانت تحقق تقابل واحد بواحد (bijection)، التي تجعل الخصائص الموجودة في الأكسيومات ثابتة.

في كتاب «أسس الهندسة» لهلبرت خاصية التشبع لا تظهر بوضوح، لكن أكسيوم التمام يبدو أن وظيفته ضمان نوع من المطلقية وبمعنى أعم التشبع، وفابلن هو الذي أشار إلى المطلقية في مقابل « الأنساق الانفصالية (disjonctifs) التي يمكن أن نضيف أكسيوما مستقلا، وهنا

(1) J. Cavaillès : Méthode axiomatique et formalisme, Op.cit, p 82.

(2) Gilbert Hottois : Penser la logique une introduction technique et théorique à la philosophie,Op.cit, p17.

(3) J. Cavaillès : Méthode axiomatique et formalisme, Op.cit, p 82.

(4) Ibid, p 83.

(5) Ibid,p83.

نضطر إلى إخضاع أحد النماذج إلى الأكسيوم الجديد والنمط الثاني إلى نفيه، وهنا لن يكون هناك تكافؤ وهذا مستحيل(١).

وعن علاقة المطلقية بالتشبع، فالأولى تؤدي إلى التشبع، لأن الأخيرة تلتقي مع استحالة التفرع، ولكن هذا لا يعني أيضا تطابقهما فهما منفصلان، وتاريخيا التشبع ظهر قبل الثانية وتكلم عنها هلبرت في مقاله: «حول تصور العدد» بإعطائه المعنى الثاني: «إن نسق الأكسيومات يكفي للبرهنة على كل القضايا الهندسية»(٢) ولكن كما يقول كفاييس لم يبيّن كيف يمكن البرهنة على صدقها وعلى تشبع الأكسيومات، بالرغم أنه ركز مطولا على اللاتناقض والاستقلالية. وعلى العكس فإن فابلن توصل إلى فكرة التمام من خلال مفهوم التعريف الشامل التام، والذي رد إليه هنتغتون أكسمة الأعداد الحقيقية، ومنه فقد قدم فابلن وسيلة لتبريرها من خلال نسقه.

وبهذا فلكي يكون المنهج الأكسيومي مشروعا، يجب توفر الخصائص الثلاث السابقة الذكر.وكإجابة على السؤال المطروح أعلاه حول إمكانية البرهنة على لا تناقض واستقلالية الأكسيومات فقد قدم غودل سنة ١٩٣١ جوابا، وذلك من خلال نظريته الخاصة باللاتمام (incomplétude) أو النقص.

## رابعا: هل الأكسمة كافية لتأسيس الرياضيات؟

من خلال عرض مكوَنات النسق الاكسيومي وشروط الأكسيومات، يجدر بنا أن نتساءل عن مصداقية هذا النسق وهل بالفعل يمكن الاعتماد في التأسيس للرياضات؟

**عرض كفاييس مجموعة من ملاحظات نلخصها في النقاط التالية:**

- إن الأكسيومات الهلبرتية اعتمدت على مجموعة من مفاهيم حسابية أولية (مثلا توجد نقطتان على مستقيم، أربعة نقاط على مستوي...)، كما اعتمدت أيضا على مفاهيم حسية، مفاهيم الوجود، الأشياء، تقابل (نقطتان تقابل مستقيم) ونأخذ كمثال: إذا كان لدينا نقطتانA وBعلى مستقيم واحد، توجد نقطة ثابتة C حيث B يكون بين A وC.

(1) Ibid,p84.

(2) Ibid,p 84.

- الأكسمة هي بعدية أي تتأسس بعد تكوين النظرية، فهي لا تقوم إلا بتصفيتها مما هو حسي، لكن في حالة الجبر ونظرية المجموعات، فإن أكسيوم الاختيار هو الذي يخترع نظرية جديدة، وفي هذه الحالة هي مجرد وصف لإجراء عرف من قبل في نظرية أوسع، وعليه فإن الأكسيومات لها وظيفة التعريف أو فقط وصف بعض المفاهيم التي تمّ الحصول عليها من نظرية ساذجة، ولهذا الرياضي يقوم بإدراج مفاهيم أخرى يُفترض أنها معلومة، ولهذا فإن الأكسيومات لا تُقدم إلا تعريفا للمفاهيم، الخصائص المميزة للعلاقات التي تكون بين الأشياء، لكن في هذه العبارات تظهر إلى جانب المفاهيم التي تهدف إلى تعريفها، مفاهيم كالعدد والمجموعة والدالة أعيرت إلى نظريات أكثر بساطة، وهذه أيضا ثم افتراضها في فترة الأكسمة.

- الأكسمة تُرد إلى معطى النسق المزدوج: المعطى الخارجي للنسق يتمثل في مجموع التصورات التي أعارها الاهتمام بتعريفها في النظريات الأولية، والمعطى الداخلي للنسق ويتمثل في الوحدة الإجرائية التي تقوم بتميزه وتخصيصه.

والمنهج الأكسيومي إذن يجب أن يبطل مفعول هذا المعطى المزدوج، وإلا سيبقى تابعا للرياضيات الساذجة ولا يمكن إذن للرياضيات أن تُؤسَس، ومن جهة أخرى لاسترجاع المعطى الخارجي، يجب أكسمة الصرح الرياضي كاملا، وإذا كان كذلك وإذا كانت النظريات المؤسسة هي كذلك، وإذا كانت كل النظريات الرياضية هي أكسيوماتيكية، إذن المعطى الخارجي قد أعيد تكوينه من طرف المنهج الأكسيومي حيث النسق لا يرد إلى نظريات ساذجة بل إلى أنساق أخرى في الصرح الأكسيومي.

- الأكسيومات إذن هي مثل نواة تحدد طبيعة النسق وتسمح بالوصول إلى القضية أو نقيضها والنسق المشبع يحتوي على وحدة خاصة تختلف عن تلك الخاصة بالنظرية الساذجة ولا يمكن ردها إليها، وكنتيجة، يجب تحويل النسق الرياضي إلى تطابق الأنساق، حيث نبرهن على اللاتناقض والتشبع بينما استقلالية الأكسيومات أقل أهمية.

- إن التشبع يفرض نظرية للبرهنة، إذ يتعلق الأمر بإمكانية البرهنة على قضية ما أو نفيها، ولهذا يجب تحليل البراهين الممكنة في النسق، والبرهان الرياضي يجب أن يكون

موضوعا لنظرية رياضية، كما هو الشأن بالنسبة لعالم الفلك أو الفيزيائي أو حتى الفلسفي الذي يهتم بنقد العقل، فيجب إذن تحليل البراهين الممكنة في النسق، وأن نبين أن لا برهان يؤدي إلى تناقض ولهذا فنظرية البرهنة تفرض ذاتها.

- وأخيرا فإن هلبرت سنة ١٩٠٤، اعترف أن علم الحساب لا يمكن تأسيسه على المنطق، وقبل هذا العام وفي مقال «أسس الهندسة» أكد هلبرت أن المنهج المستعمل للبرهنة على التماسك في أسس الهندسة، لا ينطبق على علم الحساب، لأنه أولي ولا يمكن البرهنةعلى لا تناقضه، فيقول هلبرت: «يجب هذه المرة الاعتماد على الطريق المباشر... أنا مقتنع بالنجاح... إذا ما طبقنا... المناهج... المعروفة لنظرية الأعداد اللاناطقة». فالمفاهيم المنطقية تفترض المفاهيم الرياضية، وخاصة العدد، ولكن على العكس الرياضيات تستخدم ومن ثم تفترض المنطق، إذن هما واحد، فيجب أن يتطورا (بالتوازي) وإعادة تعريفهما صوريا بواسطة أنساق الرموز والقواعد، وتأسيسهما بالعودة إلى نظرية البرهان.

- إن الحديث عن علاقة بل عن تطابق المنطق والرياضيات، يجعلنا نؤكد علاقة الصورنة بالأكسيوماتيكية، على أساس أن الأولى هي نقد البراهين والثانية هي نقد المبادئ العامة، كما أن الرموز تلعب دورا كبيرا في عملية الصورنة والأكسمة. فالإجراءات والمواضيع تمثل في نسق من الرموز، وهذا النسق يسمح باستنتاج مجموعة من القواعد، دون العودة إلى الحدس الحسي للمواضيع أو إلى القوانين الملازمة عن الفكر، كما أن الرموز لها أهميتها بالنسبة للتعبير عن القواعد المنطقية للبراهين.

# خصائص المنهج التحليلي في فلسفة العقل

د. بكري خليل[*]

ارتبطت أعمال فلاسفة العقل بمناهج مختلفة يأتي في مقدمتها المنهج التحليلي الذي يعده بعضهم عصب المنهج الفلسفي منذ أقدم العصور، مما أدى إلى توظيفه للإحاطة بالمشكلات التي واجهت الفكر البشري في ميادين الإنسانيات والطبيعيات والإلهيات.[١]

ووفر التحليل الفلسفي وسيلة هامة من الناحيتين العلمية والموضوعية في التعريف بالتصورات المركبة إذ أظهر طبيعة وهوية المفاهيم الفلسفية من خلال سلسلة عمليات لتبسيط مكوناتها وتقديمها على نحو واضح.[٢]

وهكذا فإن تطبيقات المنهج التحليلي في فلسفة العقل قد استهدفت تفسير قضاياها الرئيسية وإجلاء خوافيها على مستويات متنوعة تعكس زوايا النظر التي انطلق منها الفلاسفة في مجال العقل.

ويعرض البحث توصيفاً للعلاقة بين التحليل وفلسفة العقل وأغراض المنهج التحليلي في إطارها الموضوعي وتقديم الخصائص الرئيسية لذلك المنهج والتمثيل لنماذجها.

## أولاً: منهج التحليل في مسار فلسفة العقل

لما كانت فلسفة العقل مساحة واسعة للإجابة على أسئلة متعددة الأوجه مثل علاقة العقل بالمادة والتعريف بالوعي، وطبيعة التفكير ووصلها أو فصلها، فقد ظل التحليل حاضراً في تعبيد طريق الرد على تلك الأسئلة لبلوغ مرتبة الوثوق النظري.

---

(*) جامعة النيلين - الخرطوم - السودان..

(١) د. ماجد فخري، إشكالية المنهج، مجلة الفكر العربي، العدد (٤٢) السنة السابعة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦م، ص ١٢.

(2) Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford U.P., 1994. P. 14.

والتحليل كمنهج عام يراد به تقسيم الكل إلى أجزائه ورد الأشياء والقضايا إلى عناصرها مادية كانت أم معنوية، فهو يعزل صفات الشيء أو عناصره حتى يمكن إدراكه إدراكاً واضحاً.

فهو يبدأ بفكرة كلية غامضة وينتهي إلى أجزاء محددة واضحة مما يجعله أشبه بالمنهج الاستقرائي الذي ينتقل فيه الذهن من المجهول إلى المعلوم. ونجد هذه المعالم على امتداد الجدل الفكري لفلسفة العقل أي الغرض الوصفي البياني الذي يهدف إلى إظهار دلالتها.

ويرى د. محمود قاسم أن التحليل فضلاً عن التوضيح يكون أكثر فاعلية وأدق استخداماً عند استخدام الباحث لأسلوب المقارنة إذ يؤثر جوانب الشبه والاختلاف بين ظاهرة وأخرى سبقت معرفتها.[١]

وسوف نلاحظ هذه السمات فيما يرد من استعراض لبعض النزعات المعاصرة في فلسفة العقل.

ويرى العديدون أن فلسفة العقل إجمالاً تمثل مبحثاً تحليلياً لما تمتاز به موضوعاتها من تشابك وتعقيد يستدعي الاستعانة بالتحليل المنهجي لحل ألغازها وتفكيك معضلاتها. فقد شبه بعضهم فلسفة العقل بالفلسفة الأولى لارتباطها بالمعرفة والإرادة والمقاصد وصلة الإنسان بالعالم الخارجي.

ففلسفة العقل إنما تتداخل بشكل واضح مع جوانب هامة في مبحث الميتافيزيقيا. وهي على هذا النحو تمثل مبحثاً فلسفياً خالصاً وتصورياً محضاً وتحليلياً صرفاً.[٢]

والمعلوم أن «كانط» (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي عرّف التحليل بأنه البدء من الشيء المبحوث باعتبار أنه معطي والانتقال منه إلى الشروط التي تجعل من الشيء ممكناً، قد اعتمد المنهج التحليلي كأسلوب يؤهله لدراسة الميتافيزيقا بحسبانه منهجاً تعليمياً يستخدم في موضوع الميتافيزيقا بحسبانه منهجاً تعليمياً في موضوع القضايا التركيبية والتحليل الرياضي.[٣]

---

(١) للمزيد: راجع، د. ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم والميثودلوجيا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص ١١٩.

(٢) وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، ط١، ترجمة د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١١م، ص ١٧٦.

(٣) أمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تكون علماً، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٦٦ - ٦٨.

وأياً يكن فإن أبرز ما تطرحه فلسفة العقل تقليدياً هو علاقة العقل والجسم، يدخل في الفضاء الميتافيزيقي والانطولوجي كما يدخل في فضاء تجريبي وابستمولوجي، الأمر الذي يرينا اندياحاً لتلك الجوانب في اتجاهات متنوعة.

أما في الإطار المنهجي، فيتعالق التحليل في محاور الأسس والقواعد والخطوات معطياً ملمحاً تحليلياً عقلياً يستخدم وسائل الاستدلال والمقارنة والتشبيه والتجريد والبرهنة والتأمل وسواها وسنجد المنظور العقلي التحليلي شاخصاً في مناظرات الفلاسفة القدامى والمحدثين في نظمهم الفلسفية فيما يخص العقلي والفيزيقي وكذا حدود معارفنا العقلية ومعارف الآخرين في الشأن الابستمولوجي.

ونجد فاعلية التحليل التجريبي على الأخص في الأبواب السالفة الذكر من خلال معطيات الفحص العلمي للآليات والوظائف العضوية الفسيولوجية، وفي الإفادة من الطرق التحليلية الكمية واتخاذ معايير القياس والمقارنة وغيرها من الظواهر الملموسة ذات الصلة بعلم الإدراك Cognitive Science وهو الدراسة العلمية المتعددة النظم للعقل والعمليات العقلية وتشمل بحوث السلوك والذكاء بالتركيز على تمثيل ومعالجة المعلومات وتحويلها إلى إدراكات ولغة وذاكرة واستنتاجات وعواطف... إلخ، سواء من خلال الجهاز العصبي أو الآلات الحاسبة. وهذا العلم يشمل مجالات بحثية كثيرة مثل علم النفس والذكاء الاصطناعي والفلسفة وعلم الأعصاب واللسانيات والانثربولوجي والتربية وعلم الاجتماع.[١]

وعلى هذا الصعيد فإن المسألة المنهجية تطرح الأسئلة عن دور الفلسفة في دراسة الظواهر العقلية على ضوء النمو الكبير للعلوم السلوكية والإدراكية Behavioral and cognitive sciences التي تأثرت بتلك المجالات فضلاً عن تطور علم النفس المعرفي وعلم أحياء التطور evolutionary biology والاقتصاد.

ويجيب بعضهم ومنهم «كيم ستيرلني» Kim Sterelny أن للفلسفة مهمة توحيد مختلف وجهات النظر في مجال علم الإدراك في تحقيق رؤية شمولية وافية للعقل الإنساني.[٢]

إن ما تقدم، يطرح دلالات الجدوى النظرية لأدوات التحليل في تلك المجالات الواسعة

(1) Philosophy of Mind, en.Wikipedia.org wiki, philosophy-of-mind.

(2) Sterelny K., Thought in a Hostile World, The evolution of cognition, Malden, MA: Black well, 2003, P. 3-5.

لفهم معاني موضوعاتها. وعليه يحسن التنويه إلى خصائص المعالجات التحليلية في فلسفة العقل المعاصرة التي تؤول إلى ممكنات تفسيرية في وصف الظواهر العقلية وتعليلها عن طريق التحليل التجريبي واعتماد المعلومات العلمية المختلفة بملاحظة الظواهر والوقوف على معرفة المتغيرات التي تمكننا من تحليل المادة العلمية.[١]

ولقد تميزت هذه الخصائص في فلسفة العقل المعاصرة عما في الفلسفة القديمة، إذ انفتحت نوافذ في الفلسفة القديمة على الشواغل الميتافيزيقية في الوجود ومصير النفس وطبيعتها والانهماك في مباحث التفريق بين العقل والمعقولات والبحث عن الممكنات والثوابت الجوهرية.[٢]

كما ظلت محاولات التحليل مشوبة بنزعة تأملية أخلاقية نابعة عن الثنائية العتيدة للعقل والجسم، وجرت في سياق التصورات الانطولوجية التراتبية مما جعل العقل قوة ضبط وتنظيم على مستوى كوني، وعامل سيطرة على نوازع الإنسان الجسمانية وصولاً إلى اعتبار العقل معياراً لماهيته.

وساد تلك المرحلة مفهوم عريض للتحليل يطابق بينه وبين البحث والنظر العقلي التأملي كما عند «أفلاطون» فيما كان التحليل معادلاً موضوعياً للمنطق البرهاني القائم على الاستدلال والقياس ابتداء من «أرسطو» فصاعداً.

فالمنطق عند أرسطو هو علم نابع عن رجوع العقل إلى نفسه وانعكاسه على ذاته، وهو بذلك يمثل العلم الذي يحلل مبادئه وأصوله، وبذا كان موضوع المنطق هو أفعال العقل: التصور والحكم والاستدلال.[٣]

ومن ثم بدأ «أرسطو» بتعداد أجزاء القول وتحليل العبارات معرفياً وإعادة عناصرها إلى مكونيها: الموضوع والمحمول أو الحامل والمحمول.[٤]

---

(١) انظر: د.حسن عبد الحميد رشوان، في مناهج العلوم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ٢٠٠٣م، ص ٧٣-٧٤.

(٢) كان انكساغوراس يرى أن العقل هو علة النظام والحركة في الكون أما الجزئيات فليست منظمة ومركبة من أجل غاية ما، الأمر الذي أخذ عنه كل من أرسطو وأفلاطون بأنه كان يضع العقل علة غائية واستعمله كعلة فاعلية. وبحسب هؤلاء فإن التفسير كان طبيعياً ولكنه لجأ إلى العقل عندما يعوزه التفسير الآلي. راجع د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط١، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٢١٥.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٧م، ص ١١٩.

(٤) موسى وهبة، تحليل، في معن زيادة (محرر) الموسوعة الفلسفية العربية، مج١، ط١، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٢٣٧.

وقد وصف «فرانسيس بيكون» Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) ذلك المنطق بأنه نسق لا جدوى منه في اكتشاف العلوم وأنه يفيد في تثبيت وترسيخ الأخطاء أكثر مما يفيد في البحث عن الحقيقة.[(١)]

وفي العصر الحديث تطور منهج التحليل في ظل التحول من أولوية مبحث الوجود إلى أولوية مبحث المعرفة والانتقال إلى البحث في ملكات الإنسان المعرفية والانطلاق من الثقة في قدرتها على بلوغ الحقيقة و إدراك العالم الخارجي.

وقام «رينيه ديكارت» Descartes Rene (١٥٩٦ - ١٦٥٠) بالإنجاز الأهم لتوجيه الفكر الفلسفي صوب المنهج، إذ جاء كتابه «مقال في المنهج لأحكام العقل والكشف عن الحقيقة في العلوم» عام ١٦٤٧ محدداً لقواعد الاهتداء لليقين بادئاً بالوضوح والتمييز. أما التحليل فكان القاعدة الثانية التي مؤداها تقسيم المعضلات إلى أجزاء قدر المستطاع وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها.[(٢)]

ووضعت عقلانية «ديكارت» حجر الزاوية للمنهج التحليلي الحديث وكانت بمثابة فصال تاريخ الفكر عن مشيمته التأملية في مشكلة العقل، إذ بدأت معالم التحليل تزداد رسوخاً بالتناسب مع التقدم المعرفي والعلمي والاجتماعي الذي انتقل فيه العالم مع عصور الإيمان والتقليد إلى التنوير والتحليل.

ولعل خير ما يفصح عن تطور المنهج الفلسفي التحليلي في العصر الحديث هو الإقبال الذي أبدته التيارات والمذاهب المختلفة منذ القرن السابع عشر سواء في تحليل الإدراكات والعقل والأفكار أو في أساليب الإنتاج الفكري، هو الذي أدى إلى تبلور فلسفة العقل المعاصرة كفرع مستقل من فروع الفلسفة بأغراضه ومباحثه لاسيما بعد مقال «هربرت فايجل» «Herbert Feigl» عام ١٩٣٤ عن «العلاقة النفس جسدية»، ثم تحدد بصورة أكثر وضوحاً بصدور كتاب «جيلبرت رايل» Gilbert Ryle (١٩٠٠ - ١٩٧٦) «مفهوم العقل» The concept of mind عام ١٩٤٩م.

---

(١) فرانسيس بيكون، الأوجانون الجديد، ط١، ترجمة د. عادل عوض، رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠١٣م، ص ١٩.

(٢) رينيه ديكارت، المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ط١، سلسلة الروائع الفرنسية في الأدب والفكر، ترجمة فواز الملاح ومحمود الصالح، دمشق، ١٩٨٨م، ص ١٨.

## ثانياً: تحليل العقل والحركة العلمية والفكرية الحديثة

نقلت التطورات العلمية الحديثة الجو العقلي إلى آفاق مؤثرة على الخيال الكوني والقدرة على المبادرة الفكرية وطرح الفروض التي أدت إلى ظهور نظرية ثورية في فهم الطبيعة خاصة في ميدان الميكانيكا والتي مهد لها «كوبر نيكوس» Copernicu, Nicolus (١٤٧٣ - ١٥٤٣) و«جاليليو» Galileo Galilie (١٥٦٤ - ١٦٤٢)، وحقق «نيوتن» Newton Issac (١٦٤٢ - ١٧٢٧)، أبرز نتائجها، إلى جانب ما تحقق من مخترعات واكتشافات علمية في الطبيعيات وعلم الأحياء. وأدى ذلك التغير العميق إلى مراجعة مكانة الإنسان وعلاقته بالطبيعة ودور العلم في التأثير الإيجابي عليها والتحرر من ضروراتها.(١)

وعكست فلسفة «توماس» هوبز «Thomas Hobbes» (١٥٨٨ - ١٦٧٩) روح تلك الأزمنة وتتبعت خطاها في العلاقة بين الأجسام والحركة، فأولى اهتمامه بتفسير الأحداث المادية والعقلية بالحركة.

فالعقل البشري يعمل بطرق متنوعة من الفعاليات العقلية كالإدراك والحس والتخيل والذاكرة، وهي حركات في أجسامنا. أما الإحساس فينشأ من تفاوت الحركة في التراوح بين الحركة والسكون.

وبهذه النظرة الميكانيكية يعيد منشأ التفكير إلى حركة الأجسام الخارجية التي تحدث حركة داخلية فنياً كما هو حالة النظر إلى الأشياء والذي ليس سوى إدراكات حسية أو إحساسات، كما أن أثر الحركة الخارجية في شكل خيال وهو إحساس مضمحل، وتتميز الأفكارعن الإحساس بقوة علاقتها لأن كل واحد من الأفكار يتبع الآخر. ورأى «هوبز» بأنه لا يوجد شيء في التفكير لا يمكن تفسيره بالحس والذاكرة.(٢)

ويميز «هوبز» بين عقل الإنسان والحيوان على الرغم من أن لكل منهما الإحساس والذاكرة، واكد على أن الإنسان قادر على الإشارات والأسماء لتعيين الإحساسات واستدعائها.

---

(١) راجع بنتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ص ٥٣-٧٠.

(2) Stumpf, Samuel Enoch, Philosophy History and Problems, Mac Graw Hill, 1989, pp. 227-230.

فقدرته على صياغة الجمل والكلمات هي التي تجعل من العلم والفلسفة ممكنين بسبب استخدام الإنسان للغة والكلام.

فالعلامات والأسماء والتي يسميها الكلمات، تمثل خبرتنا، وتدل الكلمات والجمل على الطريقة التي تسلك بها الأشياء فعلياً.

ومما سبق نجد أن نزعته الحسية التجريبية قد وضعت أساساً أولياً للاتجاه الفيزيقي المادي الذي تطور تدريجياً في فلسفة العقل، إذ أكدت فلسفة «هوبز» على إعادة الأفعال العقلية إلى الإحساس الذي هو حركة ذرات الجسم الحاس الصادرة عن حركة ذرات الجسم المحسوس والتي تنقلها الأعصاب من الحواس إلى الدماغ.

ويضع إسهامه المبكر في معالجة إشكالية العقل وبالصورة التي أتينا عليها، ويعتبر «هوبز» في طليعة فلاسفة التحليل للدرجة التي يعده البعض مؤسساً لفلسفة التحليل.(١)

وأكدت العقلانية على يد «ديكارت» و«سيبنوزا» و«لايبنز» كل ضمن مشروعه الفلسفي على رفد الفلسفة بمبادئ عقلية تمنح الفلسفة نظاماً من الحقائق، من شأنها استنباط معلومات صحيحة عن العالم حتى تضاهي دقة ووضوح الرياضيات.

وقد استند إصرارهم على اعتماد القدرات الفكرية للعقل البشري كينبوع للحقيقة عن العالم والإنسان. واعتقد هؤلاء أن تكوين العقل ذا قابلية على اكتشاف طبيعة الكون متى ما استخدم المنهج الذي يناسبه، ذلك أن عقولنا تمتلك طبيعياً قوتين هما الحدس والاستدلال لإدراك ومعرفة الأشياء.

واعتقد «ديكارت» أن الرياضيات خير مثال على التفكير الواضح والمضبوط. فقد عزم على معرفة كيفية تصرف العقل في طريقة البرهان الرياضي أي على أمر أن يحلل المنهج الرياضي إلى عناصره العقلية. وأراد البدء من نقطة اليقين المطلق الذي لا يطاله الشك، وهذه النقطة أنه يفكر.(٢)

ومن معرفة الذات المفكرة انتقل إلى معرفة الله، ثم منها إلى معرفة العالم الخارجي، وانتهى إلى وجود النفس والله والعالم وخلص إلى وجود أشياء مفكرة وأخرى ممتدة.(٣)

---

(١) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، ط١، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، ١٩٨٦م، ص ٥٠٥-٥٠٧.

(٢) للمزيد انظر: مقدمة محمد محمود الخيضري في: ديكارت مقال في المنهج، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ٤٤ - ٤٥.

(٣) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، سلسلة ميراث الترجمة، (١٢٩٧)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٢٦٢ - ٢٦٥.

ولما كان للإنسان عقلاً وجسمًا، فقد اتجه إلى الثنائية الجوهرية Substance dualism المتمثلة في الفكر والامتداد والمعبر عنهما بالروح والجسم. وظلت هذه الثنائية الديكارتية مبعث جدل مقيم في فلسفة العقل ما زال رحاه يدور، كما أن آثارها العميقة حول كيفية تفاعل العقلي والجسماني تستولي على قسم مهم من اهتمامات فلاسفتها.

وقد خط مسار «ديكارت» دروب العقلانية اللاحقة لاسيما عند سبينوزا Spinoza, Benedictus (١٦٣٢ - ١٦٧٧) الذي وافق «ديكارت» على منهجه في بلوغ معرفة الواقع بتوخي الوضوح والتمييز لإدراك الحقيقة، فاعتمد منحى هندسياً وسم فلسفته التي كانت منظومة متكاملة من البديهيات والمبرهنات الشارحة للواقع من أجل تفسير علاقات وحركة الأشياء والبرهنة على خلاصاته.

وافترق « سبينوزا» عن ديكارت في أمور عدة أهمها نظريته الثنائية القاطعة التي خلفت فجوة عميقة بين الجسم والنفس.(١)

ومأخذ « سبينوزا» على «ديكارت» أنه وهو الداعي إلى الوضوح والتميز معياراً لتفكيره، والذي نقد الصفات الخفية والغامضة، ووضع كل ذلك شروطاً لمنهجه، قد حاول ردم هذه الهوة بطرح فكرة ضعيفة هي الغدة الصنوبرية حيث ملتقى الروحي بالجسماني.

وبدلاً مما ذهب إليه «ديكارت» فإن « سبينوزا» يقر بصفتي الجوهر وهما الفكر والامتداد من غير أن يقسم الكون إلى مجالين لكل منهما: فالإنسان يعد جسماً وذهناً كله تبعاً للزاوية التي ينظر من خلالها، فالذهن والجسم شيء واحد ينظر إليه في الحالة الأولى من خلال صفة الفكر وفي الحالة الثانية من خلال صفة الامتداد. أما ترتيب الأشياء وتسلسلها فيكون واحداً في النظر إلى الطبيعة من خلال أحد الصفتين.

ومفيد القول أن «سبينوزا» قد اعتبر الجسم جزءً من الطبيعة وكذا الذهن البشري، فالطبيعة قوة فكرية لا متناهية، تنطوي في ذاتها موضوعياً على الطبيعة بأسرها، فالذهن البشري يمثل تلك القوة وهو جزء من الذهن اللا متناهي.(٢)

ويرى د. فؤاد زكريا أن هذا يعني أنه يستحيل الكلام عن روح بلا جسد وأن الجماد

---

(١) د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ١٩٨٨م، ص ٩١-٩٧.

(٢) د. فؤاد زكريا، سبينوزا، ط٢، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٨٤.

جسم فحسب مما يظهر «سبينوزا» من القائلين بشمول النفس Panpsychism، بينما ينفي مذهب التوازي عنه لأن العلاقة بين العقل والجسم عنده علاقة وجهي حقيقة واحدة.

ونتج عن عقلانية «ديكارت» و« سبينوزا» موقف فلسفي يؤيد التفسير الآلي عند الأول بواسطة الامتداد وصفاته من حركة وسكون وشكل ووضع، ويقبل من الثاني الجوهر الواحد والنموذج الآلي.

وتمثل ذلك الموقف في نقد «لايبنز» Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) لثنائية «ديكارت» ووجود جوهرين منفصلين هما الفكر والامتداد الأمر الذي أسفر عن مأزق تفسير كيفية تأثير كل منهما في الآخر كجسم وعقل، وكذا رفض محاولة «سبينوزا» في حل هذه المعضلة عن طريق القول بجوهر واحد ذي صفتين، مما يختزل الواقع ويفقده التمييز بين مختلف عناصر الطبيعة.

وبتقدير «لايبنز» أن التفسير الآلي إن كان وافياً من الناحية العلمية فإنه قاصر من الناحية الميتافيزيقية إذ لا يمكن اتخاذ الامتداد مبدأ نهائياً لتفسير الأشياء، فالامتداد يفترض أشياء ممتدة، لا يمكن أن تكون ماهية الأشياء هي الامتداد لأنه ينطوي على التعدد كما أن الأجسام المحسوسة قابلة للانقسام إلى أجزاء أصغر فلا يمكن اعتباره وحدة أساسية للأشياء.(١)

فبالإضافة إلى الامتداد ينبغي الاستعانة بمفهوم القوة لكي نفسر ظواهر المادة. وعليه فإن الجوهر الذي ينبغي أن يتضمن الحياة والقوة الديناميكية ليس هو الذرة المادية التي تستمد قوتها من الخارج.

وقال لايبنز بالمونادا وهو جوهر ليس كالذرة التي لها امتداد وذات قابلية على الانقسام إلى ما لا نهاية، بينما المونادات التي هي العناصر الأولية للعالم تمتاز بالقوة التي تؤلف ماهية الجوهر، وليست لها امتداد ولا حجم ولا شكل، وهي ذات وجود ميتافيزيقي وتتصف بالانفصال عن غيرها وكونها مصدر لفاعليتها الداخلية بديناميكية ذاتية روحية، وتشكل نظام الوجود الموحد.

وهذه الجواهر الروحية على الرغم من عدم تأثيرها في غيرها إنما تشكل قوة متجهة للفعل بذاتها وفي توافق دون أن تتفاعل وذلك بانسجام مسبق مقدر بفعل الله، وهي جواهر مصمته لا نوافذ فيها.(٢)

---

(١) راجع، برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(2) Mary Morris (tr.) philosophical writings by Leibniz, Monodalogy, Every Man’s Library, 905., n.d, p. 3.

ولكل مونادا مجال إدراكه الذاتي وإدراك العالم، فتتحصل على صورتها وصورة العالم، فهي مرآة للوجود.

ويرى «لايبنز» أن تفكيرنا يقوم على مبدأين: الأول هو مبدأ التناقض Contradiction الذي يحكم على الصواب والخطأ، والثاني هو مبدأ العلة الكافية Sufficient cause والذي بمقتضاه لا يمكن أن تكون واقعة ما حقيقية أو قضية ما صادقه بدون سبب كاف هو علة كونها كذلك وليس غيرها.

ولما كان لابد من وجود سبب كاف لكل كائن فإن الله هو السبب الكافي لكيان العالم ووجوده والذي تؤلف المونادات سلسلته اللانهائية ولكن لا وجود في هذا العالم لكائنين متطابقين تماماً لأن كل مونادا نسيج وحده.

كما أن إدراك الإنسان لا يختلف عن إدراك الكائنات الأخرى إلا من أنه إدراك ترابطي apperception. أما الاختلاف بين الروح والمادة فيتمثل في درجة الفعالية، فالروح مونادا ذات فعالية عالية بالنسبة إلى غيرها من المونادات، والمادة مونادا ذات فعالية واطئة بالقياس إلى مونادات أخرى، ولا وجود للمادة بالمعنى المألوف أي وجود الجوهر المادي الخامل أو عديم الفعالية.[١]

ويميز «لايبنز» بين العقلي والواقعي، فحقائق العقل ضرورية تمتنع عن الوقوع في التناقض بينما حقائق الواقع ممكنة وضدها ممكن، فهي تعرف من خلال الخبرة ويمكن التفكير في ضدها دون الوقوع في تناقض.

وعلى الرغم من أن «لايبنز» واحدي من الناحية الانطولوجية استناداً إلى مذهبه في أن هناك جوهر في الوجود هو المونادا وان كل الأشياء تستمد وجودها منه، إلا أنه ميز بين المونادات بالطريقة التي أوضحناها انطلاقاً من فهمه للعلية. فالله قد رتب ما في الكون مسبقاً بحيث تنسجم العقول والأجسام مع بعضها استناداً إلى مبدأ التناسق المسبق Pre-established Harmony. وهذا المنحى يندرج في الثنائية السيكوفيزيائية الموازية Psychophysical parallelism التي رد بها «لايبنز» على الثنائية التفاعلية interactive dualism مبيناً عدم إمكانية التفاعل السببي بين المادي والعقلي وهو ما تقول به الثنائية التفاعلية.[٢]

---

(١) كريم متى، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(2) E. J. Lowe, An Introduction to the Philosophy of Mind, Cambridge U.P., 2000. P. 25.

وعلى الطرف الآخر نهضت التجريبية ممثلة في «جون لوك» John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) في ظل انتشار العقلانية الأوروبية وللرد على أفلاطونيي كيمبردج Cambridge Platonists القائلين بالأفكار الفطرية على غرار المذهب العقلي في القارة، وابتغاء البحث في أصل وحدود ويقين المعرفة الإنسانية.

ورأى «لوك» أن أرضية القبول العام والوثوق في صدق مبادئ الفكر ومنها مبدأ الذاتية الذي يمثله عدم التناقض، ليس مرده فطرية هذه المبادئ وإنما العقل الذي يعكس طبيعة الأشياء كما هي عليها مما لا يدعنا نفكر بخلاف ذلك، فضلاً عن أنه لا يوجد أمر لا يمكن تفسيره تفسيراً مادياً.(١)

واستقر الاتجاه التجريبي التحليلي عنده على أن مادة الفكر والمعرفة هي الخبرة التي لها مصدران للأفكار هما الحس والانعكاس الذاتي. فالأفكار التي ترد للذهن المستقبل يتم تلقيها من الحواس، وهي تتابع ورودها فردياً، ولكن العقل يقوم بتوحيدها من ناحية وتكوين الصور الذهنية وتركيبها وتنظيمها من ناحية أخرى، فهو يتأثر بموضوعاته ولكنه يعيها ويميزها.

وقسم «لوك» المعارف بحسب مستويات يقينيتها، فالمعرفة الحدسية تمنحها اليقين بوجودها، والمعرفة البرهانية تدلنا على وجود الله، بينما المعرفة الحسية تدلنا على وجود الآخرين ووجود الأشياء أثناء خبرتنا لها.

ويرى «لوك» أن الفكرة هي موضوع العقل أو كل ما يمكن أن يقوم به ذهن الإنسان خلال عملية التفكير إذ هي مادته، ولا يستطيع العقل أن يقوم بوظيفته بدون الأفكار البسيطة التي هي أساس الأفكار المركبة التي هي نتاج العقل.(٢)

وتتولد بعض أفكارنا مثل اللذة والألم والسرور إلى غير ذلك من الإحساس الذي يأتينا من الخارج ويستتبع عن أي موضوع خارجي ما يتولد من أفكار عن الوحدة والوجود التي تتكون في أذهاننا. فأي مدرك حسي أو فكرة في الذهن يستلزم فكرة الوحدة ذلك أن كل ما يمكن اعتباره شيئاً واحداً يوحي إلى الفهم بتلك الفكرة.

وعليه فإن فلسفة «لوك» لا تنظر إلى الأفكار الحاصلة في العقل صوراً لما في الواقع والواردة

---

(1) Strmpf. Philosophy, History and Problems, op. cit., p.p. 266-269.

(٢) د. عزمي إسلام، جون لوك، سلسلة المئويات، الهيئة المصرية العام للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٦٣.

إليه كمعطيات حسية، فثمة إرادة، و إدراك، فالأولى هي الشق الإيجابي للعقل بينما الثاني هو الشق السلبي، وهما أهم قدرتين للعقل.(١)

ومن هذه العناصر رسم «لوك» خطوط مفهوم الذات بكيفية محدثة أثارت موضوع الهوية الشخصية عندما جعل الخبرة مصدراً ووضع المعالم التي تحد الفهم الإنساني بأسلوب غير مطروق على الصعيد المعرفي التحليلي.

فالعقل يقوم بتنظيم الحركة، فلا تطابق بينه وبين الحواس إذ أن المحسوسات التي ترد إليه يدركها العقل عن طريق الأفكار، مستنداً إلى الخصائص الأولية في الأشياء والثانوية التي هي ذاتية ونتيجة لفعالية العقل.

فإذا كان تحليل تلك الفعالية والانشغال لسبر عمليات الإدراك من سمات المرحلة التي عرفت بعصر التنوير الذي رفع من شأن العقل فقد تناوب الفلاسفة في معالجة الموضوعات المتصلة به.

وفي هذا السياق صبت فلسفة ديفيد هيوم Hume David (١٧١١ - ١٧٧٦) جهودها في مجرى البحث عن الفهم البشري على منوال سابقيه من التجريبيين وبالأخص «جون لوك» مستفيدة من نتائجهم ومحاولة تجاوز ما أثارتها من علامات استفهام أو أظهرتها من ثغرات، منطلقة من وثوقية تجريبية خالصة.

وابتداء فإن «هيوم» قد عين حدود العقل في عدم قدرته على تكوين الأفكار البسيطة والتي لا سلطان له عليها على الرغم من قدرته على تكوين أفكار مركبة من الأفكار البسيطة.

ومن هذه النقطة يستهل «هيوم» موقفه التحليلي لإدراكات العقل، وإدراج مختلف الأحداث العقلية من عواطف وانفعالات وإحساس إلى الانطباعات impressions وهي الإدراكات المتأتية من الرغبة والإرادة والشعور والمحبة والكراهية وهي تدخل العقل بقوة. أما الأفكار فهي النوع الثاني من الإدراكات العقلية الأقل قوة وحيوية.

فالأفكار هي نسخة ضعيفة أو باهتة من الصور الحسية ويقوم العقل على الاقتران

---

(١) للمزيد راجع إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٩م، ص ١٧٨.

والتداعي وبحسب مبادئ ثلاثة هي التشابه والتجاوز في الزمان أو في المكان، والسبب أو الأثر بتكوين الأفكار المركبة من الأفكار البسيطة.[١]

ونفي «هيوم» في معرض مناقشته للاقتران أن تكون هناك ضرورة في علاقات الحوادث لأن كل منها يظهر مستقلاً ومنفصلاً على الرغم من الترافق ببعضها. فهو يعيد الترافق إلى تشابه الأحداث وتكرارها مما يهيئ الذهن للتوقع نظراً لمصاحبة الحوادث لبعضها بفعل الاعتياد فيستنتج الفعل فكرة الاقتران والضرورة السببية.[٢]

ومبدأ السببية على هذا الأساس ليس يقينياً ولا يمكن البرهان عليه بالتجربة أو بالاستدلال، وهو ليس قضية تحليلية تعبر عن علاقة بين الأفكار إنما هو قضية تركيبية أو واقعية Matter of facts إذ يمكن فصل فكرة السبب عن فكرة النتيجة دون حدوث تناقض، فثمة فارق بين الآثار الحاصلة عن القوة المادية وتلك المتولدة عن التفكير والعقل، فلا نعرف شيئاً عن السببية أكثر من الترافق القائم بين الأشياء وما يلحق بذلك من استدلال الذهن على الواحد من الآخر.[٣]

فالضرورة شيء موجود في العقل لا في الأشياء لذا فهي ذاتية لا موضوعية، فمبدأ السببية على هذا الأساس ليس يقينياً ولا يمكن البرهان عليه.

وهنا يستخدم «هيوم» تعليلاً نفسياً يستند إلى مبدأ العادة والتكرار فالإنسان لا يستمد خبرته عن العالم الخارجي من العقل بل من الخبرة الحسية.

فالعقل الخالص يستحيل عليه تجاوز الأمر الواقع. ويترتب على التصور المذكور أن العقل الإنساني ليس إلا إدراكات متوالية، ومما يحدثه التوالي والكثرة التي يدركها العقل والانتقالات السريعة يكِّون الإنسان وهم الوحدانية التي هي كثرة متكررة.

كذا فإن الانطباعات التي أساسها الصور الحسية تشكل وهماً بالوجود المتصل، فيكون ذلك وهماً بالذاتية، فالعقل المدرك والذاتية المتخيلة ليسا سوى ترابط الأفكار المتوالية. والأفكار المتعاقبة المتمايزة تتصورها المخيلة شيئاً واحداً فيخلع عليها العقل صفة الهوية،

(١) ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ط١، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٤٥-٤٦.

(٢) ديفيد هيوم، المرجع السابق، ث ١٢٧، ١٣٠.

(٣) راجع د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص ٢٢٧ - ٢٢٩.

وهذا التوهم نابع عن المخيلة التي تعمل لإزالة التناقض بين ذاتية مجموعة الأفكار المتعاقبة واختلافها، بافتراض شيء يظل ذاته وهو غير معروف وغامض يطلق عليه اسم الجوهر أو المادة الأصلية الأولى.(١)

ويتخذ «هيوم» موقفاً شكياً فلا يمكن تحصيل البرهان القطعي في أمور الواقع وهو يعني أن مطلب البرهان التجريبي مستحيل فلا يتسنى الاعتماد على العقل لبلوغ اليقين، إذ أن تحليل الاعتقاد لا يدلنا على أنه حالة عقلية خالصة وإنما حالة سيكولوجية تقوم على الميول والعادات.

فالاعتقاد أساسه عند «هيوم» التخيل أو النزوع الطبيعي لتأليف صورة منظمة للعالم، كذا ينتهي هو يز إلى إنكار العقل أو الذات الواحدة. فالذات ليست إلا حزمة من الإدراكات الحسية، مقدماً من جديد نظرية حزمة العقل أو الذات bundle theory of mind or self البوذية الأصل، إذ ترى هذه النظرية أن الذهن أو الذات ما هو إلا مجموعة من الإدراكات المتعاقبة.(٢)

## ثالثاً: التحليل في أعقاب فلسفة «كانط» النقدية

خيم التياران الوثوقي العقلي والتجريبي الارتيابي على البيئة الفلسفية في القرن الثامن عشر الذي شهد ظهور «كانط» Kant Immanuel (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، وكان لآراء «هيوم» في العلية تأثير كبير عليه، وقد سلم «كانط» في البداية بأن العلية ليست قضية تحليلية أي أن المعلول ليس متضمناً أو مرتبطاً ارتباطاً ضرورياً بالعلة.

غير أن «كانط» قد انتبه إلى أن التجربة لا تولد ضرورة بمعنى الكلمة، فإن كان العلم قائماً على مثل هذه الضرورة فيجب أن يكون مبدأ العلية أولياً في العقل وبفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية وضرورية، الأمر الذي يستوجب فحص مبادئ العقل، فكان علاقة التجربة بالعقل مضمون فلسفته النقدية، إذ قرر أن المعاني لا تستفاد من الأشياء كما ذهب إليه الحسيون، فأقام محاكمة نقدية للتيارين التجريبي والعقلي ونادى بضرورة امتحان

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(2) Oxford Dictionary of philosophy, p. 51.

قدرة العقل الخالص المعرفية قبل استخدامه للوصول إلى أي حقيقة من الحقائق، فاستهدف نقد ملكة العقل لاسيما ما يتصل بالمعارف التي يحاول الوصول إليها دون الاستعانة بالتجربة.(١)

وعلاوة على ذلك فإن المعرفة الحسية تختلف عن المعرفة العقلية، فالأولى تمدنا بكيفيات تبدو في الزمان والمكان وهما صورتان كليتان يفرضهما الفكر على الكيفيات المحسوسة فيجعل منها ظواهر، بينما المعرفة العقلية تمدنا بمعان مطلقة مثل الإمكان والضرورة والوجود والعلة والجوهر وهي لا تمت إلى المحسوس، وليست مستفادة منه.

كما أن معان أخرى هي المقولات تطبق على الظواهر لتجعل منها قضايا علمية أي معارف كلية ضرورية ليست في التجربة.(٢)

وبناءً على هذه الطروحات فإن «كانط» كان يرى أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة وأن الأشياء تدور حول الفكر لتصبح موضوعاً للإدراك والعلم ولا يدور حولها مما أحدث ثورة فلسفية شبهت بالثورة الكوبرنيكية.

وميز «كانط» بين الاستعمالين النظري والعملي للعقل الخالص وجعل من العقل النظري سبيلاً للعلم ومن العقل العملي سبيلاً للإيمان.

فقوانين الطبيعة الضرورية هي موضوع العلم الذي يعبر عما هو كائن أما قوانين الأخلاق فليست كذلك وإنما تعبر عما ينبغي أن يكون، وهي مفروضة على إرادتنا، وفي إطار نظامها نقدر على التمتع بصفة الحرية ويسلك العقل نهجاً يتعدى به التجربة ويحدد بعض الموضوعات المفارقة، ذلك أن العقل النظري لا يستطيع البرهنة على هذه الموضوعات فيما لا يستطيع العقل العملي أن يحيل هذه الأفكار إلى موضوعات قابلة للمعرفة.

فـ «كانط» في فلسفته الترنسندنتالية لا يهتم بالموضوعات وإنما بكيفياتنا القبلية لمعرفة تلك الموضوعات. وطبقاً لهذا التصور فإن العقل هو الذي يركب التجربة، والمعرفة هي وليدة فعل الذهن.

(١) د. زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، سلسلة عبقريات فلسفية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ١٤-١٥.

(2) See: Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, tr. by Norman Kemp Smith, Macmillan, London, 1978, P 111-119.

واعتمد « كانط » منهجاً تحليلاً تجريدياً يهتم بصورة المعرفة فيحدد أدواتها تحديداً قبلياً سابقاً على التجربة، ذلك أن من المستحيل أن يتجاوز العقل شروط المعرفة الممكنة في إطار التجربة. ومن هنا فإن العقل عاجز عن الفصل في مشكلات الإيمان والمسائل الميتافيزيقية ومعرفة الأشياء في ذاتها.[١]

وكان لهذا السجال بين المذهبين التجريبي والعقلي دافعاً لفلسفة «هيجل» Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣٠) إلى تأليف نظام يزاوج بين الفكر والواقع، وهدم ذلك الفاصل بين العقل والعالم الخارجي، فعمل على المماثلة بين صور الفكر والوجود، ورفض مفهوم الشيء في ذاته، فجاء نظامه نمطاً عقلياً خالصاً يؤمن بقدرة العقل على إدراك المطلق ونازع هيجل نقطة شروع « كانط » في نقد ملكاتنا العقلية قبل بدئه بتكوين العقل لأية معرفة وذلك ليفسر حدود العقل وماهيته، ذلك لأنه لا يمكن التخلص من المعرفة لإدراك ملكاتنا لأنه اعتبر أن أمراً من هذا القبيل بحد ذاته يعد معرفة، مما يفتح باب الشك، فكان تفكير «هيجل» في القبلي المطلق هو مفتاح فلسفته.[٢]

وجاهر «هيجل» بمسلمته المستندة إلى أن كل واقعي هو عقلي وكل عقلي هو واقعي، ويقصد بذلك بأن كل ما في الكون قابل للإدراك والتفسير العقلي، ويستنتج من المبادئ التي يقرها العقل، فلا شيء بالمقابل غير قابل على التحليل العقلي، كما أن العقل لا ينفك يبحث عن اكتشاف ما وراء الكثرة الظاهرة من تجانس.

ويكشف العقل عند «هيجل» كصورة عليا وكنشاط للروح وحركة الوعي عن نفسه من خلال الإحساس والإدراك الحسي والأفكار، وهو مرحلة ضرورية لإدراك العملية الجدلية ووظيفته إدراك الوحدة بين المختلفات.[٣]

ولكن العقل عند «هيجل» ليس فردياً أو وعياً جزئياً محدوداً وانما هو عقل كلي ومشخص في ذاته، وتحرره من ذاتيته يمنحه معناه وقيمته الشاملة.

وتأتي نزعة «هيجل» الفلسفية اتصالاً بهذه الرؤية، على أساس عقلي مطلق إذ لم يقم

(1) Ibid, p 74-78.

(٢) راجع اندرية كريسون وأميل برهيية، هيجل ترجمة د. أحمد كوى، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٥م، ص ٢١-٢٦.

(٣) راجع د. إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م، ص ١٤٣-١٤٤.

أي حاجز بين الظاهرة والواقع، فالواقع لا يخرج عن الصورة التي يتبدى الفكر من خلاله لنفسه، لذلك أن الفكر لا يبدأ من الموضوع باعتباره حقيقة خارجية مستقلة بذاتها أو أن يكون لحظة من لحظات الذات في فعاليتها العقلية، فهو يتعقل ذاته وعن هذا الطريق يخلق عالم الموضوعات.

فالطبيعة والفكر حالتان للمطلق ولفهم الوجود في مبدئه هذا ينظر «هيجل» إلى العالم من خلال حركة المتناقضات في جدلية ذات تركيب عقلي يستمد معانيه ومبادئه من الوجود، وفي تلك العملية الديالكتيكية يكمن قانون تطور الوجود والعقل ومركز الفكر والتاريخ في آن واحد. وفي ذلك المنظور يصبح جدل التاريخ هو تقدم الروح بالحرية التي تتطور في الواقع الذي هو الصورة التي يتبدى الفكر من خلالها لنفسه.

ويمثل المطلق أو العقل الذي يكشف عن المطلق، والتوحيد بين الموجود والمعقول والضرورة جانباً جوهرياً في فلسفة «هيجل» المثالية. فتاريخ العالم مسار عقلي، ويكمن مضمون العقل اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية.[١]

والعقل يسوس الكون وتجري الحوادث فيه بموجب صورته ومضمونة، وهو ماهية وحقيقة، وهو مادتها الخاصة التي ينشئها بنشاطه الخاص الذي يكشف عن نفسه في العالم.[٢]

وضمن مذهبه الفلسفي المثالي أراد «هيجل» أن يبني صرحاً عقلياً كونياً، فجاء نسقاً فكرياً محكم الإغلاق سيطر على القرن التاسع عشر على وجه التقريب، وشكل بعدئذٍ محركاً للفعل الفلسفي اللاحق وعلى رأسه ظهور الفلسفة الإرادية والمادية الجدلية والعدمية والتحليلية والوضعية المنطقية والوجودية والتي عبرت عن موقفها النقدي من تصورات الهيجلية في مجال المعرفة والعقل بمستويات متفاوتة.

ويتضح من العرض السابق أن الاتجاه التحليلي قد وضع مقدمات أبعد شأناً في مضمار العقل متمثلاً المنعطف المنهجي والعلمي في قضايا الفلسفة والفكر والثقافة.

---

(١) انظر: ولتر ستيس، فلسفة هيجل، المجلد الأول، المنطق وفلسفة الطبيعة، ط١، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٢١٧.

(٢) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ١٠٠-١٠١.

## رابعاً: التحليل وميتافيزيقا العقل

يعني المنهج التحليلي بميتافيزيقما العقل Metaphysics of mind في فلسفة العقل أي بطبيعة ما هو عقلي خاصة دراسة العلاقة بين العقلي والمادي (الفيزيقي) والتي تشكل معضلة فلسفية، وتقع في صدارة فلسفة العقل المعاصرة، وتسمى بمشكلة العقل والجسم إذ تتفرع منها موضوعات عديدة مثل السببية العقلية mental causation والتمثيل العقلي والوعي ... إلخ.

وفلسفة العقل تتصل بالميتافيزيقا لأنها مطالبة بالنظر في الأوضاع الانطولوجية لموضوعات الخبرة أي بخصوص المفاهيم العامة المتعلقة بوجود الأشياء.. لذا فإن تقدم فلسفة العقل لا يتحقق بتجاهل الميتافيزيقيا أو التخلي عنها.

وينزع التحليل في أساسه إلى التوضيح والتفسير اعتماداً على الحس المشترك والخبرة والمقارنة التي تنبؤنا أن ما بين الجسماني والعقلي من علاقة تداخل أو تخارج والتفاعل بين البدني والذهني. فالعطش وهو حاجة جسمانية هو مصدر النزوع إلى الشراب، كما أن الإجهاد والقلق النفسي يؤدي إلى اضطرابات في أعضاء الجسم. فإن لم تكن هناك صلة وربط بين هذه المعطيات يصبح الاعتقاد من الناحية الفعلية بأي شيء أمراً خاطئاً على حد قول أحد فلاسفة العقل.[١]

وبطبيعة الحال فإن النزعة الثنائية انطلاقاً من الحس العام، تقر بالسببية العقلية التي تقوم على دور العقل في إنتاج السلوك الجسدي، كما أن حوادث العالم المادي تؤدي إلى حالات عقلية، فأي اصطدام بشيء مادي يحدث ألماً والألم حالة تحدث في النفس.

فإذا كان الجانب الوصفي والاستنتاجي ميسوراً في الأمثلة التي سقناها، فإن مشكلة وجود العقل على الإطلاق تثير أسئلة كثيرة حول كيفية تسبب الحالات الدماغية للوعي، وكيفية تأثير الحالات العقلية غير المادية في العالم المادي المحيط بها.

ومن هذه النقطة ذاتها تأتي أجوبة الواحدية عن طابع العلاقة بين العقل والدماغ انطلاقاً أما من نزعاتها المادية أو الروحية والمثالية. ولهذا فإن الثنائية التفاعلية تواجه مشكلات التفسير التي عالجها «ديكارت» بمسوغاته التشريحية إذ رأى أن مركز تلاقي المادي بالروحي هو الغدة الصنوبرية التي في الدماغ.

---

(1) E. J. Lowe, An Introduction to the Philosophy of Mind, op. cit.

وحيث أن لدينا ما يسمي بالتحديد السببي الفائض causal over determinate أي وجود أكثر من سبب في العلاقة الجسمية - العقلية كأن أرفع ذراعي الذي هو بسبب عضوي عصبي من جهة، والقصدية الواعية التي تجعلني أفعل ذلك من جهة أخرى، فثمة لجوء إلى التمييز بين تفسير الإمكانية السببية العقلية بإطلاق وكيفية قيام العقل بوظيفته في الحياة الواقعية.

فالبنية المنطقية للتفسير السببي الطبيعي غير العقلي مثل انهيار بناية ما نتيجة هزة أرضية يختلف عن التفسير السببي القصدي لاستذكار طالب ما لدروسه، فالقصدية الإنسانية تتطلب المعقولية كمبدأ منظم وبنائي وتأسيسي.(١)

ومن جهة ثانية فإن طبيعة العقل تدلنا إلى أن الكثير من الحالات العقلية تمثيلية، فهي ترجع إلى الأشياء مصدر الأفكار، فتنشأ قضية أن الأفكار تتمثل شيئاً آخر إذ لا توجد طريقة للتمثيل إلا بتشكيل فكرة أخرى.

وهنا تكمن صعوبة إمكانية الحصول على محتوى معرفي حقيقي عن طريق التمثلات. فحمرة التفاح في خبرتنا إنما هي تمثل في الحمرة الموضوعية للتفاح ذاته كصفة مادية لقشرته وهذه ناجمة عن امتصاص بعض موجات الضوء وعكس البعض الآخر. فهي إذن ذات محتوي تمثيلي.(٢)

غير أن هناك إحساسات بلا مضمون تمثيلي مثل ألم الأسنان لأنه لا يشير إلى شيء يمثله تحديداً وله قصدية أو معنى بينما فكرتنا عن الألم ذات قصدية ومعنى.

وحتى أن سلمنا بأسباب الألم ومعناه وارتباطها بالوعي فهناك تمثلات أخرى لا واعية، مما يثير التساؤل عما أن كانت كل الحالات ذات المحتوى التمثيلي تعبر عن الوعي.

فإذا كان فهم قدرة التمثلات على تحصيل مضمون حقيقي يدلنا إلى ما ورائها، فإن بعض أنماط التفكير في المماثلة بين العقل والحاسوب، قد طرح وجهات نظر تصدر عن أن العقل يقوم بمعالجة الرموز شأنه في ذلك شأن التعليمات في برنامج الحاسوب، وتلك الرموز إنما هي تمثلات عن جوانب من العالم.

---

(١) جون سيرل، العقل، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة علم المعرفة (٣٤٣) الملحق الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ٢٠٠٧م، ص ١٦٤ - ١٧٠.

(2) Edward Feser, the Philosophy of Mind, one world, Oxford, 2006, P. 122.

فالحاسوب المبرمج يعمل بنفس الطريقة بدون معرفة ما تعنيه رموزه و إلى أين تؤول إذ أن عناصر البرنامج محددة سنتاكياً وتعني بالتراكيب.

وعليه فإن عمليات هذه المنظومة تتواصل بدون أي مرجعية لتفسيرها، مما لا سبيل مع نموذج كهذا للقول بأن العقل معني بالخواص التمثيلية لهذه الرموز، فالعقل على رفق التصور المشار إليه محرك سنتاكي أكثر من كونه محركاً سيمانتيكيا معنياً بالدلالة والمعني.(١)

غير أن هناك وجهة نظر تحليلية تتبنى قصدية النظام العقلي، والقائم على أسس قصدية الدقائق nano-intentionality النانو والتي تبدأ من الخلية البيولوجية أي على قدرة هذه الخلايا على تنظيم الجزيئات ذاتياً في الحالات الفردية وتكييفها. وفي هذا يختلف الجهاز العقلي عن الحاسبات، فعندما تنهمك هذه القصدية النانوية في معالجة المعلومات في الخلايا العصبية، فإن الأشياء تصل إلى مستوى العنية العقلية mental aboutness، وهذه القصدية الجزيئية شرط لتلك العنية.

ويعتقد بعضهم أن التمثلات العقلية هي نماذج باطنية أو أن هذه المنظومة ذات الإمكانية في تعقب العالم والنماذج الباطنية، والنماذج أو التمثلات المركبة هي سمات مميزة لما هو عقلي وتحدث في المستويات العليا من الجهاز العصبي للحيوانات.(٢)

ومهما يكن فإن هناك آراء تنحو إلى قصدية الموضوعات الفيزيقية طالما أنها تتوجه إلى تمثيل شيء أو ما يجعلنا نضفي معنى ما على سلوك كائن معين. فالخرائط مثلاً هي قصدية الطابع، بينما تعد بعض الأجهزة والآلات أنظمة قصدية ذات نسيج صلب، والكائنات العضوية مثل البشر أنظمة قصدية ذات نسيج رخو.(٣)

وتقودنا الموضوعات السابقة إلى إشكالية الوعي التي تعد أحد الموضوعات الرئيسية في التنظير المتعلق بالعقل وأكثر التحديات وأعمها بين قضايا الفلسفة ككل.

فالوعي من أعقد الوقائع الأساسية التي تواجهها على الرغم من أنه يكاد من المستحيل تحديد طبيعته. فهل ما لدّي من وعي يشبه ما لدى غيري من الحيوانات؟ وهل يمكن أن تكون للآلات وعياً؟ وهل يمكن أن يكون هناك وعي مجرد من الجسمية؟

---

(1) Oxford Dictionary of Philosophy, pp. 238-39.

(2) See Fitch, T., Non-intentionality, Biology and Philosophy, 23, 2007, P.P. 157-177.

(٣) وليم جيمس ايرل، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٨٥.

فمهما كانت هناك عمليات بيولوجية وعصبية جارية خلف الكواليس، فإن الوعي هو الذي يوفر المسرح الذي تجري عليه تلك العمليات وتتم فيه خبرتي وأفكاري.

ولعل «لايبنز» قد أوضح في «المنودولوجيا» تلك الصعوبة عندما أشار إلى عدم القدرة على تفسير الإدراك حتى لو افترضنا إيجاد آلة لإنتاج التفكير والشعور والإدراك الحسي في حجم طاحونة هواء ثم فحصناها من داخلها فإننا سنرى الأجزاء التي تدير بعضها دون أن نرى ما يفسر إدراكاتنا.(١)

وقد ميز «لايبنز» بين الإدراك الحسي perception كحالة وعي awareness وبين الإدراك الذاتي apperception ومال إلى عدم نشوء الوعي من مجرد العمليات المادية الدماغية.

أما السيكولوجيا الترابطية التي أولاها «لوك» و«هيوم» و«جون ستيوارت مل» اهتمامهم، فقد دأبت على اكتشاف المبادئ التي بموجبها يتم التفاعل والتأثير بين التفكير الواعي والأفكار، وتطور ذلك التقليد فلسفياً وسيكولوجياً في العالم الأنجلو أمريكي، بينما اهتمت الفلسفة الأوروبية القارية على مدى أبعد بين الخبرة الأوسع والتي أدت بشكل ما إلى الفينومينولوجيا من خلال «هوسرل» Edmund Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) وميرلوبنتي Merleau - Ponty, Maurice (١٩٠٨ - ١٩٦١) وغيرهم والذين وسعوا دراسة الوعي في المجال الاجتماعي والجسدي والبينشخصي interpersonal.(٢)

والوعي أنواع مختلفة، منها الوعي الظاهري وهو إدراك الصفات والمقومات الظاهرية المحسوسة، ومدخل الوعي وهي مواقف مثل المعتقدات والأحكام والرغبات، والوعي التأملي، والوعي الذاتي وهو القدرة على الاتصال بالحياة العقلية في الحياة اليومية والتأمل في حياتنا وحياة الآخرين العقلية.(٣)

ويكون الكائن واعياً بعدد من المعاني مثل الحسية sentience- أي القدرة على إدراك عالمه بحواسه واليقظة wakeness وتتمثل في الانتباه، فالإنسان لا يكون واعياً في حالة النوم.

---

(1) Leibniz, Monadology, par 17, P. 5.

(2) Duglas C. Hutto, Consciousness, 16. 8 2004, p 49.

(3) Daniel D. Hutto, consciousness, in: James Garvey, the Companion to philosophy of Mind, Continuum international Publishing, 2011. PP. 35-37.

وللوعي خصائص عدة كالذاتية والنوعية، وتعني على التوالي أن كل حالة عقلية تتميز بسمات خاصة بها كما أن حالات الوعي يختبرها فاعل واحد هو الشخص الأول.

وحالات الوعي تمتاز بالقصدية ذلك أن الموضوع يتجه إلى موضوع ما، فرغباتنا ومعتقداتنا وأفكارنا تقصد أشياء معينة وتتعلق بها على الرغم من أن ليس كل الوعي قصدياً. فالقصدية intentionality التي أكد عليه «هوسرل» تتصل بالوعي الذي ليس محايداً، فهو يتحدد بالأفعال ويتحدد طابع كل منها بحسب الموضوع الذي يتعلق به.

فالفعل القصدي إن كان إدراكاً أو تذكراً أو تخيلاً أو رغبة ونزوعاً أو قراراً عملياً أو تقويمياً أخلاقياً يتعلق بموضوع، والوعي عند «هوسرل» يحمل في ذاته ارتباطاً بالموضوع في محاولة تجاوز ثنائية الذات والموضوع والسؤال عن ارتباط الوعي بما هو خارجه.[١]

## خامسا: التحليلات الواحدية والثنائية ونواتجها في فلسفة العقل

ظلت الواحدية monism والثنائية dualism تتجاذبان فلسفة العقل، إذ مارس كل منهما استبعاد الآخر في التصورات الفكرية والوجودية.

فقد عرفت المجتمعات القديمة الواحدية في معتقد الروح الكلية المبثوثة في الطبيعة، وفي الإيمان بوجود مبدأ أول للموجودات.[٢]

والواحدية في فلسفة العقل تؤسس نظرتها انطلاقاً من الطابع غير الانقسامي لطبيعة العالم أياً كانت تلك النزعة نحو الواحدية العقلية أو الواحدية الفيزيقية (المادية)؛ فإنها تنطلق من قناعتها الثابتة في آحادية المنشأ والتي تقرر نظرتها وتبريراتها.

ونلمح البدايات المبكرة في التحليل المنطقي عند «بارمنيدس» Parmenides حوالي (٥١٥ ق.م) للوجود والذي يفصح عن تذاوت يكون التفكير بموجبه مساوياً للكينونة، وعقلنة

(١) أدموند هوسرل، أزمة العلوم الإوربية، الفينومينولوجيا، الترنسنتالية، ط١، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٢٦، ص ٦٤٤.

(٢) راجع: د.اميرة حلمي مطر، عن القيم و العقل و الفلسفة و الحضارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص ١٥٨ - ١٥٩.

للكثرة كاشفاً تصوره للوجود العقلي المطلق ليضع من الناحية الفلسفية لبنات الميتافيزيقيا والنهج الفلسفي المثالي في أعلى أشكاله.(١)

ويرينا المذهب المثالي أن الواقع في أساسه ذي طبيعة عقلية أو فكرية وروحية، بينما ترى المادية أن المادة أساس كل ما هو موجود في الكون بما في ذلك الوعي وأحداث التاريخ والاقتصاد والقيم وبالتالي فهي ترفض أسبقية الروح والغائية العقلية.(٢)

وأكثر أشكال الواحدية ذيوعاً في الوقت الحاضر هو النزعة الفيزيائية physicalism. وطبقاً للقائلين بها، يوجد فقط جوهر واحد هو الجوهر الفيزيقي، بمعنى أن معرفة العالم لم تعد تقف عند حدود ما هو مصاغ مادياً وإنما في صورة العالم التي تبحثها العلوم الفيزيائية. أما الصفات العقلية فيمكن ردها إلى ما هو فيزيقي.(٣)

وللواحدية الفيزيائية (الجسمانية) شيوع في فلسفة العقل المعاصرة وتنويعات تشمل السلوكية behaviorism والوظيفية functionalism ونظرية الهوية identity theory والواحدية الطليقة anomalous monism والتي سوف نعرض لها.

وبعكس النزعة الواحدية الفيزيقية هناك مذهب شمول النفس أو النفسانية الشاملة Pan-physicalism والذي يرى أن كل ما يوجد في العالم يتسم بالعقل.فالصفات العقلية هي أساس الخبرة والصفات الجسمانية.(٤)

وإذا كانت فلسفة العقل المثالية قد وصلت أوجها كما رأينا في نظرتها لتطور الوعي وحركة التاريخ فإن الفينومينولوجيا على يد «هوسرل» قد أكدت على مفهوم القصدية كماهية للوعي، والذي من شأنه تجاوز ثنائية العقل والجسم والوجود والماهية إذ لا ضرورة للتميز بينهما، ولا ضرورة لموضوعية صارمة كالتي يقتضيها العلم في دائرة المفردات لأن المعطيات المحايثة لا توجد في الوعي كما لو كانت في وعاء وتقدم نفسها في ظهورات هي ليست في نفسها موضوعات.(٥)

---

(١) ميشلين سوفاج، بارمنيدس، ط١، ترجمة د. بشارة صارجي، سلسلة اعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ١٩٨١، ص ٧٥ - ٨٧.

(2) Stumpf, Philosophy, History and Problems, op. cit., p 21.

(3) See, Paul Noordhof, Current Issues in the Philosophy of Mind, in continuum companion to Philosophy of Mind, pp.240 - 249.

(4) Allan Hazlett (ed.) New Waves in Metaphysics, Macmillan, 2010, pp. 174 - 75ز

(٥) ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ط١، ترجمة فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ٢٠٠٧، ص ١١١ - ١١٢.

وعلى النطاق الأوسع نجد الواحدية المحايدة neutral monism في الفلسفة المعاصرة بدءَ من «ارنست ماخ» Mach Ernst (١٨٣٨ - ١٩١٦) و«وليم جيمس» James, William (١٨٤٢ - ١٩١٠) و«برتراندرسل» Russell, Bertrand تنطلق من افتراض عدم الفصل بين العقل والجسم، إذ ليس هناك عالم فيزيقي وعالم عقلي في مقابلة. فعند «جيمس» نرى عدم وجود شيء في العقل قبل الخبرة الخالصة لأنها تمثل العناصر الأولية للعالم، ويوحد في نظرته الخبرة الإنسانية في جانبها الإدراكي والانطولوجي[١] استناداً إلى أن الكون عند «رسل» يتألف من مادة أولى واحدة. والعالم الفيزيائي والعقلي كلاهما بناءان نظريان مؤسسان من خامة واحدة. وكل ما هناك أن الفيزيائي والعقلي كلاهما مجالان أو نظامان لترتيب الأشياء. فهي وإن تكن كذلك يمكن فهمهما بأحد الوجهين. فالواحدية المحايدة ترى أن ما نعتبره ذهنياً أو فيزيقيا لا يختلف من حيث الخواص النوعية الذاتية وإنما من ناحية التنظيم والسياق.[٢]

وعلى الطرف الآخر من الواحدية نجد النزعة الثنائية التي طورها «ديكارت» بعد أن ظلت بارزة في فلسفة العقل المبكرة خاصة منذ «أفلاطون».

ويستند الثنائيون في تحليلاتهم إلى بداهة الحس المشترك، ويستشهدون بخبراتنا الواعية التي هي متميزة عن المادة الميتة، ويقرنون الروح والعقل بالحياة، ويفرقون بين العقل والجسم.

ودعمت الثنائية الجوهرية الديكارتية التي خصت العقل بالفكر والجسم بالامتداد، تلك النظرة البديهية التي تثير معها مشكلة التأثير المتبادل بين العقول والأجسام كما مر بنا.

وطبقاً للثنائيه، فإن الانفصال التام بين العقلي والجسمي يطرح قضية عدم استمداد العقلي من الجسمي والعكس، طالما أن الجسماني لا ينال من العقلي غير الجسماني.

ويرى «كارل بوبر» Popper, Karl (١٩٠٢ - ١٩٩٤) أن الاختلاف الجوهري ليس حجة ضد إمكان الاتصال والتفاعل بين الفكر والمادة، فالتأثير مثلاً قائم في الفيزياء، كأن تؤثر الأجسام على بعضها بتوسط حقول الجاذبية والكهربية، وبالتالي فإن التفسير الناتج عن نظرية «ديكارت»الماهوية هو علة الصعوبة في مسألة تفاعل العقلي والجسماني.[٣]

---

(1) James, William, Essays in Radical Empiricism, Harvard U.P., 1976, pp. 14,202ز

(2) Russell, Bertrand, My Philosophical Development, George Allen and Unwin, London, 1959, P.139.

(٣) كارل بوبر، النفس و دماغها ط١، ترجمة عادل مصطفى، رؤى للنشر و التوزيع، مصر ،٢٠١٢، ص ٢٤٨.

وتمخضت عن الثنائية نماذج عديدة كالثنائية الصفاتية property dualism التي ترى وجود جوهر واحد في العالم وخصائص مادية وأخرى عقلية، كأن يكون للجسم حجماً وهو صفة مادية، وأن تكون فيه شحنة كهربية أو خصائصغير جسمانية كالانفعالات.

وهناك موقف ثنائي يميل إلى الصفاتية وينظر إلى أن الحالات العقلية مقارنة لما هو مادي دون أن تكون هذه الحالات أساسية من الناحية السببية. فالصفاتية المصاحبة أو الاقترانية epiphenomenalism تحسب أن الحوادث العقلية نتاج ثانوي للعالم الطبيعي كما ذهب إليه «توماس هكسلي» Huxley Thomas Henery (١٨٢٥ - ١٨٩٥) وتفيد الصفاتية المصاحبة بأن السلوك الذي أسلكه من جراء ألم جسماني على سبيل المثال هو ليس نتيجة ما أدى إليه الألم. فالألم حادثة عقلية مصاحبة وليس سبباً، وما أشعر به من قلق أو انزعاج كعلامة عليه هو وهم ليس إلا.[1]

ووفقاً لهذه النظرة فإن ما هو دماغي من صفات فيزيقية لا يتمخض عنه صفات غير فيزيقية. فالصفائية المصاحبة ترى أن الخصائص العقلية عاطلة عن الفعل السببي وتحوز فقط على اقتران ثانوي غير مؤثر مثل الزبد على صفحة الماء.

و يلاحظ أن تلك المواقف تقترب من الواحدية أحياناً حتى أن نظر ية ثنائية الأوجه Dual Aspect theory التي تسمى الواحدية الثنائية الأوجه تقول بوجود جوهر أو كينونة ليست عاقلة أو جسمانية إلا أنها ذات وجهين أو منظور ين لنفس الجوهر.

ويمكن القول أن الخصائص التحليلية للواحدية والثنائية تنطوي على بعد تفسيري وذلك لأهميتها بالبحث عن العلل النهائية والعناصر الأولية، فضلاً عن أنهما تدوران على محاور موضوعية وثيقة الصلة بالمباحث الميتافيز يقية.

## سادسا: بعض الاتجاهات التحليلية للأفعال العقلية

فتحت دراسة العلاقة بين العقل والجسم وتأثيرات المباحث النفسية والمعرفية والعلمية لفهم العقل آفاقاً رحبة لتحليل الأفعال العقلية ومشكلات الوعي، بالشكل الذي تخطت فيه فلسفة العقل مسارها التقليدي الذي كثيراً ما هيمنت عليه الثنائية والواحدية النابعتان من التصورات التأملية.

(1) Jackson, F. Epiphenomenal Qualia, philosophical Quarterly, 32, 1982, pp. 127 - 136.

ولقد كان لرواج السلوكية النفسانية الرافضة لمنهج الاستبطان introspection كمنهج لعلم نفس قائم على الملاحظة وليس الإدراك الذاتي الباطني أثره في نشوء الفلسفية السلوكية أو التحليلية في فلسفة العقل على يد «جلبرت رايل».

وبموجب نظرتها، فإن الظواهر العقلية ينبغي تحليلها على أساس السلوك، كما أن التثبت من الحالات النفسية يقتضي أن يتم عن طريق ملاحظة السلوك والتأكيد على العلاقة بين السلوك وأفعال العقل.

كما أن وصف العقل بشيء ما، هو وصفه بميول سلوكية معينة، فالفرح هو إظهار لتعبيرات سلوكية مثل التصفيق والتهليل بينما الحزن أو الألم إظهار سلوك مثل الأنين أو الصرخات، كما يعني الاعتقاد في الجو الممطر البحث عن مظلة أو قفل النوافذ وهكذا أي هو نزوع لفعل شيء ما.(١)

ويفيدنا ما تقدم إلى أن فهم وتحليل الدوافع والأفكار والاعتقادات وغيرها من الفعاليات العقلية لابد أن يتم بضوء ما يسلكه الإنسان.

وعلى الرغم من مميزات السلوكية التحليلية التي اتجهت نحو جعل العقل قابلاً للملاحظة حتى تتهيأ إمكانية الدراسة والبحث العلمي، إلا أنها تواجه صعوبات كثيرة حول تفسير ما هو عقلي بالنزوع والسلوك الظاهري.

فمثلاً قد لا يكون حمل مظلة مرتبطاً فقط بالخشية من البلل وإنما لتجنب الإصابة بالبرد، وقد يكون هناك أكثر من مسلك للوقاية من البرد. فضلاً عن ما ذكر فهناك عامل الخصوصية الذاتية الذي لا يمكن ربطه بالنظرة السلوكية، إذ لا سبيل إلى ملاحظة الشعور الباطني، وكذلك فإن اعتقاداً ما قد يحمل الناس على تصرفات تختلف من شخص لآخر.(٢)

ويستنتج مما سبق أن السبب الكافي الذي يتقيد به الماديون يستوجب رفضهم للسلوكية، ذلك أن الشعور كالألم شيء والسلوك الذي يرتبط به شيء مختلف.(٣)

وعلى إثر السلوكية نشأت نظرية الهوية أو الذاتية identity theory بعد أن انصرف أصحاب النزعة الفيزيقية عن السلوكية.

---

(1) J.A.Lowe, An Introduction to the Philosophy of Mind, op. cit., pp. 42-43.

(2) Edward Feser, Philosophy of Mind, op.cit., p.63.

(٣) د.صلاح إسماعيل، المعرفة والعقل، مدخل إلى الفلسفة د.ن، ٢٠١٠، ص ٢٦٣.

وتدور الأفكار الرئيسية لنظرية الهوية على أن الحالات العقلية هي جسمانية وتحدث في الدماغ والجهاز العصبي المركزي.

وترى نظرية الهوية كما عند «بليس» U. T. Place (١٩٢٠ - ٢٠٠٠) أن التصور الثنائي في علاقة العقل بالجسم وتحليل الإدراكات يعود إلى خلط بين مفهوم الاستقلال المنطقي ومفهوم الوجود الانطولوجي. فإن وجد تعبيران لهما ذاتيتهما على المستوى المنطقي فإنه يقتضي اعتبارهما كيانين مستقلين لكل منهما وجوده المنفصل.

الغيمة مثلاً هي كتلة من قطرات ماء، فهناك تماه منطقي بين الغيمة وقطرة الماء، إلا أنه ليس صحيحاً استنتاج أنهما يمثلان شيئاً واحداً.

وهكذا فإن التماهي بين ما هو عقلي وجسدي ليس أمراً تحليلياً ضرورياً و إنما هو مشروط و ينبغي التحقق منه علمياً.

وتصبح على هذا الأساس الرؤية الفيزيقية هي الرؤية الوحيدة والتي تستبعد كل نظرة لا تقوم على التفسير الفسيولوجي والعصبي للعملية الدماغية، فضلاً عن أنه لا توجد كيانات في العالم غير ما تفترضه الفيزياء.(١)

وتصل الرؤى الفيزيقية إلى الحذفية Eliminativism التي تنادي بإبطال شبكة المصطلحات التي توقعنا في مشكلة العقل والجسد مثل الوعي والذات، وهي توصيفات الحس المشترك والسيكولوجيا الشعبية الزائفة، إذ لا وجود للحالات والصفات العقلية مما يوجب استبعادها من التقديرات العلمية للطبيعة البشرية وطرحها جانباً.

وتعليقاً على الطروحات المشابهة، نقول «باتريشا شير شلاند» TatrichChurchlanأنه إذا كانت الأحلام والتذكر والتعلم والإدراك فعاليات للدماغ الفيزيقي، فلا معنى للقول أنها ليست حقيقية، غير أن حقيقتها تتوقف على واقعيتها العصبية. فالأجهزة العصبية لها مستويات عديدة للتنظيم ابتداء من الجزيئات وانتهاء بالدماغ وذلك يسهم في فهم أوسع وأعمق.(٢)

وتلت النظرية الوظيفية functionalism النظرية السلوكية، ودفعت بالتأكيد على آثار

(١) راجع سرجيو مورافيا، لغز العقل، ترجمة عدنان حسين، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٢، ص ١٠٩.

(2) Patrichiachurchland, Touching ANerve, W.W.Norton, N.Y, 2002, P263-264.

الحالات العقلية على السلوك والبحث في الأسباب التي تؤدي إلى حدوث الحالات العقلية. كما أن الوظيفية هي أيضاً رد فعل لنظرية الهوية والنزعة الحذفية التي أصرت على استبعاد المفاهيم الخاصة بالرغبات والاعتقادات التي هي تصورات شائعة باتت عائقاً أمام الفهم العلمي للعمليات العقلية التي هي عصبية وعضوية كما أشرنا إليها.

فالوظيفية لا تعير اهتماماً بطبيعة الحالات العقلية من جهة مكونها الأصلي، وإنما تهتم بالتحليل الوظيفي للتصورات والرغبات باستخدام علاقاتها السببية.[١]

وتلك الحالات التي لا نعرفها بخاماتها ولا بجوهرها وإنما بما تؤديها من وظائف. ومعنى ذلك أن التحليل الوظيفي لا ينزع إلى اختزال الظواهر العقلية، والمهم هو ما تؤديه من وظائف.

ففي معرفة الوقت لا يهمنا مم صنعت هذه الساعة أو تلك وإنما قدرتها على التوقيت الصحيح والقيام بوظيفتها بصرف النظر عن المادة التي صنعت منها فالوظيفية في موقفها تتفق مع النظرة غير الاختزالية non-reductive.

فأحد رواد الوظيفية وهو «هلري بوتنام» Hilary Putnam (١٩٢٦) يرفض مماهاة الحالات العقلية بحالات جسدية، كأن يؤدي الجوع وهو حالة عقلية إلى حالتين جسدتين مختلفتين في حيوان من الثديات وآخر من المائيات.[٢]

وتوجد نماذج أخرى من الانماط غير الاختزالية كالتي نجدها عند «دونالد ديفيدسون» Donald Davidson (١٩١٧ - ٢٠٠٣) والذي باينت أفكاره كل من السلوكية والوظيفية، فقد توجه «ديفيدسون» إلى التأكيد على عدم وجود قوانين صارمة تربط الأحداث العقلية بالأحداث الجسمانية.[٣]

وعمل على صياغة فهم فيزيقي غير اختزالي من خلال مبدئه في الواحدية الطليقة* anomalous monism فالرغبات والتوقعات والمعتقدات لا تخضع لقوانين حتمية صارمة بينما الظواهر الجسمية تخضع لها. وطبقاً لذلك يرى أنه لا مجال للحديث عن وجود قوانين نفسية جسدية.

---

(1) Wikipedia.org/wiki/philosophy of -mind-P7.

(2) J.A. Lowe, An Introduction to the Philosophy of Mind, op. cit., p. 49.

(٣) راجع: د.بهاء درويش، فلسفة العقل عند دونالد ديفيد سون، منشأة المعارف الإسكندرية، ص ٥٥ - ٥٦.

- يعرب المصطلح المذكور عادة بالواحدية الشاذة، و كلمة طليقة اقرب للدلالة على المقصود.

والذي يستفاد من تلك الاتجاهات التحليلية أنها عبرت عن مستويات متفاوتة من النزعة الفيزيقية التي تدور حول الانغلاق السببي من جهة ومشكلات تبرير العلاقة بين العقل والجسم من جهة أخرى. لكن تعليلاتها ظلت متباينة الأساليب بعضها نظري وبرهاني وآخر علمي.

## سابعا: الفلسفة التحليلية والرؤية ما بعد الحداثية في فلسفة العقل

يطلق على الفلسفة التحليلية اسم فلسفة اللغة وهي الفلسفة التي ازدهرت في البلدان الانجلوسكسونية في مطلع القرن العشرين وترى أن المنهج الصحيح للفلسفة هو تحليل اللغة والتحليل المنطقي للمفاهيم.[١]

ويشترك الفلاسفة التحليليون في أن الشكل الظاهري للغة يحجب بنيتها المنطقية الخفية ويؤدي من ثم إلى تضليلنا عن إدراك تلك البنية. ويقتضي الكشف عما هو غامض وخفي إلى حل المشكلات الفلسفية التي هي نتاجات لمظهر اللغة الوهمي.

ويشكل جورج ادورد مور، وبرتراندرسل ولودفيج فتجنشتين ومدرستا كيمبردج وأكسفورد أبرز ممثلي الفلسفة التحليلية التي ظلت تتقلب في تطوراتها وتسهم في إثراء الفلسفة المعاصرة حتى أخذت تتراجع منذ سبعينيات القرن العشرين مفسحة المجال لفلسفة العقل وتطبيقات المناهج الفلسفية في السياسة والاخلاق وطبيعة الفلسفة.[٢]

وقد جرى استخدام مناهج فلسفة التحليل في تفكيك فرضياتها كما فعل «ريتشارد رورتي» Rorty Richard (١٩٣١ - ٢٠٠٦) إذ كانت مقارباته أصداء لما بعد الحداثة حتى عد ممثلاً للبراجماتية ما بعد الحداثية. وباستعراض أهم اتجاهات الفلسفة التحليلية في فلسفة العقل، نشير لبعض فلاسفتها بادئين بأفكار «برتراندرسل» الذي يصف منهج التحليل بأنه يقوم على الشعار الإنجليزي «فرق تسد» divide to rule الذي يعني تقسيم الشيء إلى أجزاء لكي تصل إلى معرفة أوضح، وهو في نظره شعار النجاح في الفلسفة وأي مجال آخر، ومن أهداف التحليل لديه هو ازدياد معرفتنا بالعالم وتفسيره.

(1) Keith S. Donellan, Analytic philosophy Encyclopedia Britannica inc ,http://www.britannica.com/analytic philosophy, 5.5.2013,P.1.

(2) Roger James Analytic philosophy, http://www.philosopherorg.uk/ and htm

ويصدر اهتمام «رسل» بقضايا فلسفة العقل عن مشكلة العلاقة بين العقل عن مشكلة العلاقة بين العقل والمادة التي شغلت تفكيره.

ونجد «رسل» وقد بدأ ثنائياً بحكم موقفه الواقعي المبكر وكان يرى أن وجود عالم مادي مستقل هو اعتقاد غريزي فسلم بثنائية فعل الذهن والموضوع الحسي فتعامل مع العقل والمادة بوصفهما شيئين مختلفين.(١)

وميز «رسل» المعطيات الحسية sense data والتي نعرفها بطريقة مباشرة (كالألوان والروائح) عن الإحساس sensation وهو تجربة الوعي المباشر بالأشياء، ففي حين يكون الإحساس وعي الذات بالمعطى الحسي، فإن الإحساس مركب وذهني، وكان يرى أن كل من العقل والمادة بناء منطقي. فالعقل بناء منطقي من الوقائع الذهنية والمادة بناء منطقي من المعطيات الحسية.

وظل «رسل» ثنائياً حتى تبنى الواحدية المحايدة neutral monism بعد عام ١٩١٩ وهي النظرية التي تقول بأن الأشياء التي نعدها ذهنية وتلك التي نعتبرها فيزيقية لا تختلف من حيث خواصها الذاتية، وإنما تختلف من ناحية السياق أي هي مكونة من بناءين منطقيين من مواد لا تختلف جوهرياً.

وهذه المادة الخام ليست مادية ولا هي بالذهنية فاستهدف بالواحدية المحايدة أن يتخلص من الثنائية السيكوفيزيقية دون أن ينتقل إلى مواقع المثالية أو المادية بدعوى أن العقل والمادة هما من نفس النسيج.(٢)

وردد ما يفيد بتأثره الواضح بـ «وليم جيمس» في انكاره وجود الوعي مشيراً بالتنويه إلى جملة جميس الشهيرة «منذ عشرين سنة خلت كنت متوثقاً أن الوعي له هويه، وقبل سبع سنوات طرحت على طلابي عدم وجوده»(٣) قاصداً بذلك أن الوعي لا يملك وجوداً خاصاً به وإنما هو مجرد فعالية.

وفي الوقت نفسه يذهب «رسل» إلى تعددية القوانين العلية، فمنها ما ينتمي إلى الفيزيقا مثل قانون الجاذبية، وأخرى إلى علم النفس كقانون التداعي. أما الإحساسات فهي موضوع

(١) محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ط٣، دار المعارف، مصر١٩٨٦، ص ٤٢.
(2) Russell, Bertrand, the Analysis of Mind, Allen and Unwin, London, 1921, pp25-26.
(3) James, William, Essays in Radical Empiricism, Harvard U.P. 1976, P4.

لهذين النوعين من القوانين وهي بالتالي محايدة. أما الكائنات التي هي موضوعات القوانين الفيزيقية أو السيكولوجيه فقط فهي ليست محايدة فهي إما مادية أو ذهنية.

ويتضح مما ذكر أن ثنائية الذهني والفيزيقي هي ثنائية القوانين العلية وليست ثنائية الأحداث events، أي النسيج الذي يتركبان منه، ويميز «رسل» بينهما في أنه يمكن ملاحظة ما يحدث من رغبات وأحلام وإدراكات، ويقود التمثيل إلى أن للآخرين تجارب شبيهة.

والتمييز بين الذهني والفيزيقي تمييز ابستمولوجي وليس تمييزاً انطولوجياً أي ليس في خاصية أي منهما النوعية، وإنما في الطريقة التي نكتسب بها معرفة عنهما، والفارق بين الفيزيقي والذهني يكمن في القوانين العلية ولا تكون الأشياء مادية أو ذهنية لأي سبب إلا بسبب علاقتها العلية.[١]

وهكذا فإن «رسل» على الرغم من واحديته يأخذ بثنائية القوانين العلية التي يخضع لها العالم المادي والعالم الذهني.

ومن الناحية المنهجية العامة، فإن «رسل» يستهدف الإيضاح والتفسير، إذ ينطلق من دوافع الاقتصاد الفكري والتخلص من الكائنات غير الضرورية بحسب قاعدة «نصل أوكام» والتي عمل من أجل تطبيقها التحليلي سواء بالنسبة للموضوعات وعالم الأشياء أو في المجال اللغوي والرمزي فاستبعد الجمل المركبة التي لا يمكن تحليلها.

والنموذج الثاني في فلسفة التحليل هو «لودفيج فتجنشتين» Wittgenstien Ludwig (١٨٨٩ - ١٩٥١) الذي نظر إلى أن هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للفكر، فالتفكير هو الذي يعمد حقائق العالم، وذلك أن الإنسان هو الذي يعرف ويقرأ ويركب الحقائق، فتفسيراتنا تستجيب للاغراض الملموسة للكائنات البشرية.[٢]

وليس من مهام الفلسفة تفسير الوجود أو اللغة أو تقديم فرضيات وطروحات بل أن نصف ونحلل ما هو موجود، وبهذا تصبح مهمتنا وصفية نقدية وتحليلية للغة.

ولما كان فتجنشتين معارضاً للمذهب الانطولوجي وللمادية الجوهرانية فلا توجد عنده أشياء بذاتها أو جواهر طبيعة كونية.

(١) د. محمد مهران رشوان، فلسفة برتراند رسل، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٢) سرجيو مورافيا، لغز العقل، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

فالعقل والجسد ليسا شيئين، بل هما أداتان مفاهيميتان، لذا فإن العقل والجسد فواعل للغات مختلفة ولممارسات اتصالية مختلفة لما يظن أنه العالم الحقيقي، فمقاربة فتجنشتين لا تختزل العقلي إلى الجسدي.(١)

فالعقلي الذي نعين به ما يحدث في عالم الخبرة هو فعل غير قابل للوصف، إذ لا يمكن أن نعطي معنى الداخلي والباطني والخارجي بدقة على المستوى الدلالي. فهناك على سبيل المثال ترابطات بين شعور كالفرح ولذلك لا يتسنى فهم وجوده بطريقة معينة بوصفه داخلياً أو خارجياً، ولكن ذلك لا يعني أن الفرح ليس موجوداً ولكنه موجود ضمن عالمه الخاص.(٢)

ومما لا شك فيه أن فتجنشتين يتخذ مدلول الألفاظ بطريقة استعمالها في اللغة، فالظاهرات والأحداث العقلية هي الطرق التي تتصرف وتتكلم بها الكائنات البشرية وهي مختلفة باختلاف الأشخاص والسياقات والأغراض.

ونجد أن فتجنشتين راغب في التخلص من القول بماهيات العمليات العقلية والحالات النفسية، فهو يرفض وجود عمليات باطنية مفارقة كالتذكر والتخيل والإدراك تقف خلف أفعالنا وأقوالنا لأن العمليات العقلية نفسها هي سلوكنا وأقوالنا. فالقول بأنني تذكرت لا يعني شيئاً أكثر من تلفظي لتلك الكلمة، فلا معنى للحديث عن عمليات عقلية باطنية غير معبر عنها في السلوك أو اللغة.وهنا يصطف «فتجنشتين» إلى جانب السلوكية في فلسفة العقل.(٣)

و يتصف موقفه من اللغة بنظرته الأنا وحدية Solipsism فحدود لغتي هي حدود عالمي، وطالما أن الأنا ليست جزءً من العالم ولا ترتبط بشخص معين، فهي الذات العارفة على الإطلاق، فوجود العالم والآخرين تجعلهم الانا موضوعات إدراك للذات.

فالذات المفكرة المدركة تقف على حدود العالم، وهي شبيهة بالعين التي ترى ولا ترى من صاحبها، وتصبح بهذا الفهم مجرد فرض فلسفي تمثل إمكانية إدراكية للعالم وتمثل حدود له وللغة.(٤)

---

(١) لودفيك فتجنشتين، تحقيقات فلسفية، ط١، ترجمة عبد الرازاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٦٧.

(٢) سرجيو مورافيا، لغز العقل، المرجع السابق، ص ٢٥٠ - ٢٥٣.

(٣) راجع وليم جيمس ايرل مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٤) د. فيصل غازي مجهول، تحليل اللغة في رسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٧٣-٧٤.

ولقد امتدت مدرسة كيمبردج في التحليل بتأثيراتها إلى أكسفورد التي نشأت فيها مدرسة أكسفورد لتحليل اللغة، ويعد «جلبرت رايل» أحد أبرز فلاسفتها. وكان كتاب رايل «مفهوم العقل» The Concept of mind عام ١٩٤٩ من أوائل الكتب في فلسفة العقل المعاصرة والذي يعد مرجعاً رئيسياً في السلوكية الفلسفية.

وفضلاً عن ما ورد بخصوص آرائه في السلوكية الفلسفية فقد استفاد «رايل» من نظرية الأوصاف التي طرحها «برتراند رسل».

وناهض «رايل» ثنائية ديكارت وأطلق عبارته الساخرة عن حلول الشبح في الآله Ghost in the machine رافضاً أن يكون هناك جوهراً روحياً وآخر مادياً في جسم الكائن الحي، فيصبح التعامل مع العقل وكأنه منفصل عن الجسم.

وتعقب «رايل» باستخدام تحليله اللغوي طبيعة الأفكار ورأى أنها ليست مادية أو أشياء على العموم وإنما تمثل كلمات عن الأشياء. لذا فإن الكلمات الشيئية Thing words إنما تؤدي إلى التضليل إذ لا يوجد مقابل لها بالفعل.[١]

وبناء على ذلك فإن المشاكل الفلسفية إنما تنبع من الخلط الذي يمارسه الإنسان بإلصاق أشياء ذات انتماء لفئة إلى فئة أخرى كما يجري عادة في استخدام اللغة وقد أطلق على ذلك الخلط في التصور بخطأ المقولة Category mistake وعلى الرغم من توجه «رايل» الواقعي تأثراً بفلسفة «مور» نحو الوضوح بل وإيلاء المفاهيم المألوفة أهميتها إلا أن «رايل» لا يخوض في تفسير كاف للعقلي والجسدي في إطار التعبير، ويظل الجسدي عنده بمعنى ما مجموعة من الحالات والعمليات الواقعية والطبيعية. وبمقابل ذلك التوصيف فإن العقلي مفكك ومبدد فلا هو شيء ولا هو حالة إذ أن الحالات العقلية لا توجد.[٢]

وتتمثل إسهامات «رايل» بصورة خاصة في أنه جدد في إطار فلسفة اللغة مهمة استقصاء الأفكار والمفاهيم كما أنه بذل جهداً مقدراً في تفحص افتراضاتها في مجال تحليل العقل.

وأستفاد «ريتشارد رورتي» من فلسفة التحليل في نقده للفلسفة الحديثة والمعاصرة الغربية في مشهدها الخاص بتناول العقل ومساواته بالوعي. وبنى «رورتي» أفكاره النقدية للعقل في الفكر الغربي على أنه أراد صياغة الوجود الإنساني على هيئة العقل والوعي بينما العقلي لا

(1) See Brook Noel. Philosophy Power of Ideas, pp. 206-207.

(٢) سرجيو مورافيا، لغز العقل، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

يرتقي إلى الطريقة الكلية للوجود الإنساني في الحياة فالعقل ليس سوى وسيلة للتعبير الرمزي، وما هو عقلي من تعريفات وتمثيلات ما هو إلا ذات منشأ ثقافي، فالإنسان لا يوجد في هيئة كيان محدد، وهذا تصور تقليدي يرفضه «رورتي».(١)

فالوظائف المحسوسة للإنسان لا تؤدي إلى معرفة الإنسان كإيمان والتزام وإرادة. وبهذا التصور لا يمكن فهمه عن طريق تقسيمه إلى أجزاء متفرقة اذ تمتزج فيه قدراته وحساسيته التي لا تقبل هذا الاختزال.

ويمثل جعل الفكر مرآة للطبيعة والعالم الخارجي قطب الرحى في نقده للابستمولوجيا الغربية التي قدمت رؤيتها وتياراتها في مواجهة الطبيعة أما بالنظرة الثنائية أو بالمادية العلمية، فأصبح الشاغل الفلسفي تكوين نظرة تمثيلية لا تفي بالتعبير عن الواقع.(٢)

والنتيجة التي يصلها ذاك التصور هو جريان ذلك التمثيل على منوال معرفي هو العقل. ولا مناص في مواجهة هذا الوضع إلا برفض وضع الإنسان في مركب عقلي أو اختزاله في بعد جسدي ومادي؛ ومن ثم استعادة صورة الإنسان الكلية.(٣)

وبناء على هذه النظرة، ينادي «رورتي» بضرورة التحول عن فكرة الحقيقة والتمثيل، والتمسك بالتأويل عوضاً عن الابستمولوجيا لفتح آفاق جديدة لم تكن مفتوحة بسبب المنطلقات النسقية للابستمولوجيا التي عملت على فرضية تجانس موضوعات ومبادئ المعرفة. وهكذا فإن «رورتي» يعمل ادواته التحليلية لتبرير القطيعة مع مفهوم العقل الفلسفي التقليدي واعادة بنائه بعد تفكيكه وكشف اختلالاته الابستمولوجية ورفض محمولات فلسفة التمثيل

## ثامنا: قضايا الذكاء الاصطناعي والتحليل المقارن

إذا كانت النماذج السالفة الذكر في عرضها الموضوعي والتاريخي قد تضمنت خصائص وأغراض التحليل في فلسفة العقل، فإن أدبياتها قد غطت جوانب أساسية من استخدامات ذلك

---

(١) راجع محمد جديدي، ما بعد الفلسفة، ط١، مطارحات رورتيه، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠١٠م، ص ٩٧.

(٢) ريتشاد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ط١، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ٥١.

(٣) سيرجيو مورافيا، لغز العقل، المرجع السابق، ص ٣٢٥.

المنهج في بحث إشكالية العقل إن كان على المستوى الوجودي أو المعرفي، وفي الإطار النظري والتجريبي والتأملي.

وبموازاة النقد التحليلي ما بعد الحداثي في مجاله الفلسفي، يأتي التحليل المقارن في إطار النظرية الحسابية للعقل بحثاً في النظر إلى مشكلات العقل كنمط حوسبي بعد أن فتح البحث النظري في ميدان الذكاء الاصطناعي آفاقها الواسعة.

فقد طرح التحليل المقارن قضية حدود القدرات الإدراكية والإستنتاجية للعقول الالكترونية وقابليتها الشعورية وإمكاناتها في اكتساب خبرات التفاعل مع البيئة وامتلاك ذكاء وبداهة مماثلة لما لدى الإنسان أو حتى التفوق عليه، بل أن «الآن تورنج».Alan M. Turing الرائد المعروف في مجال الذكاء الاصطناعي يأمل أن تنافس الآلة الإنسان في كل المجالات الفكرية الخالصة.[1]

فهذا المنحي التحليلي يتخذ الحواسيب نماذجاً للعقل البشري، على أن تمكنه التقنيات من أن يجيب على أسئلة العلاقة بين العقل والجسم من خلال علاقة البرمجة بأدوات وتجهيزات الحاسوب بعد أن كانت العلاقة التقليدية بين العقل والجسم خفية على الإدراك.

ولكن التحليل النقدي للنظرية الحسابية يرى أن الإبداع والقيم هي ميزات إنسانية تتعدى العمليات الحقيقية والسببية التي تتقنها الحواسيب، لأن تلك المميزات تندرج في إطار المعنى والمقاصد التي تفتقدها الآلات الحاسبة والتي يعوزها أيضاً الشعور والوجدان.[2]

## الخاتمة

يمكن الخلوص من هذا العرض إلى أن اتجاهات فلسفة العقل قد طرقت أغراضاً تحليلية عديدة على المستوى التفسيري والنقدي والمقارن والوصفي لفهم أصول الأفكار والدوافع والأساليب التي يتبعها الإنسان، وفي الرد على مختلف أشكال التحليل الاختزالي التبسيطي في رد الظواهر العقلية إلى مكونات فيزيقية أو سيكولوجية وفكرية صرفة من أجل إعادة استكشاف بنية وطبيعة العقل وحالاته في ضوء منجزات العلم والفكر الإنساني المعاصر.

---

(1) Alan. M. Turing, Computing Machinery and Intelligence in Margret A. Boden, The Philosophy of Artificial Intelligence, Oxford U.P., 2005, p. 65.

(2) See: Garvey, The Continuum Companion to Philosophy of Mind, p. 165.

# المنهج العقلي ونظرية المعرفة
# بين «ديكارت» و«ليبنتز»

د. مصطفى بلبولة(*)

يسمي بعضهم القرن السابع عشر بعصر العقل، ويسميه آخرون بعصر المنهج أو الطريقة. أما أنه عصر العقل فذلك - كما يقول ستيوارت هامبشير «فلأن أغلب الفلاسفة العظام في هذه الحقبة حاولوا إدخال منهج البرهان الرياضي الصارم في كل فروع المعرفة البشرية بما في ذلك الفلسفة ذاتها»(١). وأما أنه عصر المنهج، فذلك لأن عددا من المؤلفات التي ظهرت في هذه الحقبة، كان الاهتمام فيها أساسا حول «هداية» أو «إرشاد» العقل. فظهر «الأورغانون الجديد» لـ«فرانسيس بيكون» سنة ١٦٢٠ و«المقال في المنهج» لـ«ديكارت» سنة ١٦٣٧، و«إصلاح العقل» لـ«سبينوزا» سنة ١٦٦٢ و«البحث عن الحقيقة» لـ«مالبرانش» سنة ١٦٧٤. وكانت هذه الكتب كلها تستهدف إقامة منهج علمي جديد يتجاوز منطق «أرسطو» الذي طبع طريقة التفكير في القرون الوسطى.

وقد تميز القرن السابع عشر خصوصا بالمسائل الثلاث التالية: روح المنهج، والنموذج الرياضي والنظرة الفلسفية للكون، هذا في مقابل القرن الثامن عشر الذي كانت فيه الأولوية للتجربة والاستقراء على حساب الاستنتاج. ولعل سبب الاهتمام بالمنهج لدى فلاسفة هذا القرن، راجع إلى أن العلم كلما وجد نفسه أمام أزمة نمو وتطور، اتخذ من المنهج موضوعا له من أجل البحث في وضعيته. وقد كان مظهر الأزمة في هذه الحقبة، الانتقال من العلم والمنهج الأرسطيين، والتعليم السكولائي ـ عموما ـ الذي ساد في القرون الوسطى، إلى العلم الحديث.

---

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف - الجزائر.

(١) نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية الثقافة للنشر والتوزيع، د.ط. ١٩٨٨، ص ٩٥.

ويعود إرساء قواعد المنهج العقلي في هذه الفترة إلى رونيه ديكارت حتى أطلق على هذا القرن اسم عصر «ديكارت». وللسبب نفسه، كثيرا ما تلحق صفة «الديكارتية» على من تشبع بتعاليم هذا المنهج نظرا إلى إسهامات «ديكارت» في تطوير الروح العلمي الجديد. ومن هؤلاء ليبنتز. فهل كان ليبنتز ديكارتيا حقا؟ وهل كان تمثلهما للمنهج العقلي الرياضي واحدا؟ وما هي انعكاسات ذلك على نظرية المعرفة لديهما؟

## ١- المنهج: بين شكلانية «ليبنتز» وحدسانية «ديكارت»

إن النفوذ إلى عمق أي نسق وحصر مفاهيمه ومقولاته المركزية، يقتضي المسك - بداية - بالمنهج الذي يشكل خط التوجيه في كل عمل. ولعله من نافلة القول أن نشير إلى أن كل قراءة لفكر «ليبنتس» بمعزل عن روح القرن السابع عشر وسماته عموما، وعن «ديكارت» خصوصا، تكون قراءة مبتورة إن لم نقل أنها تكـون غير ذات جدوى.

وإذا كان المنهج يشكل عنصرا أساسيا في كل علم وفي كل نسق فلسفي، فإننا مع ذلك نتساءل: إلى أي حد يمكن اعتبار وجود منهج محدد ومعدٍّ سلفا شرطا ضروريا لبداية العلم وتطوره؟

لقد كتب «ديكارت» كتابه «مقالات علمية» قبل أن يكتب «مقالة في المنهج»، رغم أن الكتاب الثاني مدخل للأول. ومعنى هذا أن «ديكارت» نفسه لم يكن يعتبر العلم نتيجة لتطبيق منهجه. ورغم أن العمل بمقتضى القواعد المنهجية التي حددها في «المقالة» كان هاجسا عنده، فإن أعماله العلمية لم تقم على تلك القواعد، حيث لا نكاد نعثر فيها على قواعد «البداهة» و«التحليل» و«التركيب» و«الترتيب» و«الإحصاء». فهل معنى هذا أن قواعد المنهج تطبق في العلم بشكل عفـوي وحدسي، بحيث لا يمكن صياغتها مسبقا وتعليمها للآخرين؟ يقول «ديكارت»: «... وهكذا، فليس في نيتي أن أعلّم هنا الطريقة التي يجب على كل واحد اتباعها لحسن هداية عقله، ولكن قصدي هو أن أبين الكيفية التي سعيت بها لهداية عقلي لا غير»[1]، وهذا يعني أنه لا توجد طرق يمكن تعليمها للآخرين من أجل الوصول إلى الحقيقة، بل يتوجب على كل واحد أن يؤسس طريقة تفكيره ويضع الأدوات اللازمة لذلك. ويبدو تصور

(1) DESCARTES René, Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, éd. Garnier, Paris,1960.. p.34.

«ديكارت» لمسألة المنهج بهذا الشكل منسجما تماما مع نزعته الحدسانية التي تقوم على مبدأ البداهة والوضوح، كما تنسجم مع الخط العام الذي التزم به في رفضه لمنطق «أرسطو» القائم على الشكلانية؛ تلك الشكلانية الجوفاء حسب التعليم الديكارتي. وتندرج فكرة المنهج عنده ضمن مشروعه القائم على فلسفةٍ يكون موضوعها الإنسان المتحرر والرافض للسلطة مهما كان شكلها، سواء أكانت «**سلطة أرسطو**» أو «**سلطة الكنيسة**»، كما تعتبر فكرة الوضوح مقولة أساسية في منهجه.

لقد كان التصور السائد في القرون الوسطى هو أن المنهج مسلك تحدده «نقطة الوصول»، أما التغيير الذي أحدثه «ديكارت»، هو أن المنهج يتحدد «بنقطة الانطلاق» لا بنقطة الوصول. ولما كانت الرياضيات ـ من جهة أولى ـ تغذي روح المنهج عند «ديكارت»، ولما كانت علما صوريا بامتياز من جهة أخرى، فإن البعض يخطئ عندما يدرجه ضمن النزعة الشكلانية. و«... يمكن أن نقدّر الآن حجم التفسير الخاطئ الذي يقع فيه أولئك الذين يسقطون على «ديكارت الرياضي» شكلانية «راسل» أو «بورباكي» المعاصرة (...)، بل أكثر من ذلك، فإنه يجد مكانه إلى جانب الحدسانيين، من حيث هو رياضي بالمعنى الضيق»[1].

وفي مقابل حدسانية «ديكارت»، يحتل «ليبنتز» موقع المدافع عن الشكلانية، رافضا الاعتماد على الحدس في البحث العلمي باعتباره ذاتيا بطبيعته. فلابد من وضع خطة مضبوطة في شكل صيغة عامة ورمزية يستعملها كل فرد مثلما هو الحال في الجبر، أي أن الأمر يتعلق برفض الطريقة الفردية الذاتية القائمة على الحدس، ووضع قانون عام للبحث. وعوضا عن مبدأ البداهة الذي هو مبدأ نفسي ذاتي، يفضل «ليبنتز» مبدأ عدم التناقض كمعيار شمولي، بحيث يجب تحليل المفهوم إلى أبسط عناصره، ومتى لم يظهر أي تناقض بين هذه العناصر، كان المفهوم صحيحا ومقبولا. فالشكلانية إذن، ليست فارغة بل « هي مشحونة بالمضمون، وهي إذ تعبر عن مبادئ العقل الكوني، تعبر في الوقت نفسه عن مبادئ العالم الذي انضوى تحته هذا العقل[2]».

---

(1) PIGUET J.-Claude, Où va la philosophie et d'où vient-elle? La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1985, 279.

(2) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, éd.Gallimard, 1960.p. 34

إن الشكلانية بهذا المعنى تسمح بوضع منطق عام يُعتمد عليه في جميع المجالات، وهذا بالضبط هو شأن الرياضيات. فإذا كان الرمز الجبري فارغا من هذا المحتوى أو ذاك، فإنه بذلك صالح لكل محتوى. ويعكس تصور «ليبنتز» للمنهج مدى تمسكه بالنموذج الرياضي الذي اتخذه كثير من فلاسفة القرن السابع عشر أسلوبا لهم في التفكير، كما يكشف عن وفائه للمنطق الأرسطي ولو بصورة محتشمة. وهذا يتفق تماما مع نزعته التوفيقية، أعني التوفيق بين القديم والحديث، عكس «ديكارت» الذي لا يرى في علوم القدامى سوى عائق يعطل تقدم العلم.

ولكن إذا كان النموذج الرياضي مطلبا مشتركا بين الفيلسوفين، فكيف يصل الاختلاف بينهما في المنهج إلى هذا الحد؟

إن جوهر الاختلاف يكمن في الكيفية التي تعامل بها كل منهما مع الرياضيات. فقد انطلق «ديكارت» من اعتبار الحدس أساسا لليقين الرياضي، في حين أن «ليبنتز» لم ينطلق بداية من الرياضيات، معتقدا أن مدار اليقين هو الشكلانية التي ميزت «التعليم السكولائي»، ولم يكن يرى في الرياضيات سوى امتداد للمنطق، وهي الرؤية ذاتها التي سوف نجدها فيما بعد عند «برتراند راسل».

وهكذا يبدو أن إنكار «ديكارت» لعلوم القدامى لم يطل رياضيات الإغريق، ويلاحظ «إيفون بلافال» ـ مستغربا ـ بهذا الشأن أنه «إذا كان وفاء «ديكارت» لرياضيات الإغريق جعل منه مجددا في الفلسفة، فإن وفاء ليبنتز للمنطق السكولائي جعل منه مجددا في الرياضيات»[١]. وبناءً على هذا، فإن المنهج عند «ليبنتز» يبدو امتدادا للتقليد الأرسطي، أي أنه يتمثل في تحديد منهج عام فارغ من أي محتوى خاص، وبالتالي يكون صالحا لكل مضمون، تماما كما أراد «أرسطو» أن يجعل من منطقه أداة لكل علم، ولا يكون المنهج عاما إلا إذا كان شكليا.

وإذا كان ولع «ديكارت» بالرياضيات جعله يحدث قطيعة مع التقليد المدرسي ـ الأرسطي، فإن «ليبنتز» لم يكن يرى في ذلك التقليد قصورا، بل كان في حاجة إلى إدخال تعديلات عليه حتى يكون أكثر إتقانا. فليس اليقين في البداهة بالنسبة إلى «ليبنتز» بل في **التحديد** كما يقول «إيفون بلافال»[٢].

(1) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op. cit. p. 38.
(2) ibid. p. 52.

إن النظام الذي يقوم عليه الاستدلال حسب المظور الديكارتي هو سلسلة من الحدوس، وبالتالي فهو في حاجة إلى بداهة منذ الخطوة الأولى. أما بالنسبة إلى «ليبنتز»، فإن ذلك النظام يقوم على سلسلة من التعريفات، وهو أمر يجعل «ليبنتز» يملك رؤية أكسيومية، حيث إن وضوح المبادئ يزداد تدريجيا بقدر ما يحصل التقدم في استخلاص النتائج[١]. وهكذا يكون التماسك في الاستدلال عنده بنائيا إجرائيا، في حين يقوم عند «ديكارت» على الحدس، إذ من شأن البداهة الحدسية أن تصمد أمام الشك الذي ليس مجرد انفعال في نظره، بل هو شك عقلي مقصود يسمح من جهة بإقصاء كل ما هو مريب، وإجلاء ما هو واضح من جهة أخرى.

لقد جعل «ديكارت» من الشك أسلوبا وأداة للوقوف على الحقيقة، أما «ليبنتز» « فلا يقبله إلا احترازا من مخاطر البداهة»[٢]. فالعقل لا يتحدد بحدوس و إحساسات بل بتسلسل الحقائق المصاغة بشكل جيد.

إن اعتماد «ديكارت» على البداهة كمعيار للحقيقة، يصطدم بصعوبة، وهي أن الحدوس (حدوس البداهة) لا يمكن أن تصل إلى اللانهائي، إلا أن «ديكارت» يعتبر اللانهائي من مجال اللامعروف. فالسؤال: هل هناك «أكبر عدد» ؟ مثلا، لا يمكن لـ«ديكارت» إلا أن يجيب عنه: «لا أعرف»، لأنه ليس موضوع حدس. ولكن الأمر مختلف عند «ليبنتز»: إن هذا العدد غير موجود، لأن القول بوجوده يتضمن تناقضا. وإذا فرضنا ـ مثلا ـ سلسلة لا نهائية، فهل يمكن القول بأن لها حدا أخيرا؟ إن قانون السلسلة يسمح لنا ـ متى عرفناه ـ بأن نجزم بعدم وجود هذا العدد. وهكذا فإن الشكلانية تُمكِّن من معرفة بعض الأشياء عن اللانهائي نفسه[٣].

ويظهر لنا من خلال هذا أنه رغم حضور النموذج الرياضي بقوة عند الفيلسوفين، فإنهما لم يتمثلاه بالكيفية نفسها. ففي الوقت الذي أرجع فيه «ديكارت» اليقين الرياضي إلى حدس البداهة، رأى «ليبنتز» أن ذلك اليقين إنما مَكْمَنُه شكلانية الاستدلال، وبهذا فهو لم يفصل أبدا بين الرياضيات والمنطق الصوري، بل يزاوج بينهما بشكل ينسجم تماما مع نزعته التوفيقية، عكس «ديكارت» الذي لم يأخذ من القدامى سوى الرياضيات وأراد إحداث القطيعة بين الجديد والقديم في المجالات الأخرى للمعرفة.

(1) ibid. p. 53.
(2) ibid. p. 67.
(3) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op. cit. p.73.

## ٢- بين تقليدية «ليبنتز» وتجديدية «ديكارت»

إننا نجد للاختلاف بين «ديكارت» و«ليبنتز» في روح المنهج تعبيرا آخر على مستوى الثنائية «تقليد - تجديد»، حيث ينظر «ديكارت» إلى التقليد الفلسفي باعتباره يتعارض مع طبيعة الفلسفة ذاتها، في حين أن «ليبنتز» يجد في الماضي وفي التاريخ(*) مادة ثرية يمكن استثمارها في مجال المعرفة البشرية. فما الذي يبرر موقف كل منهما من التاريخ والتقليد؟

يبدو التاريخ في نظر «ديكارت» ظنيا وعقيما[٢]. فهو ظني، لا يفيد القطع بالنظر إلى تعدد الآراء، وهو تعدد يتعارض تماما مع الوحدة واليقين اللذَيْن يميزان العلم. أما كونه عقيما، فراجع إلى أنه لا يتجاوز حدود عرض ما هو مكتشف، وليس فيه جديد ولا إبداع، في حين أن ميزة العلم هي الاكتشاف. يقول «ديكارت» مقللا من قيمة التاريخ والعلوم القديمة: «... وإذا كنا فضوليين أكثر لمعرفة ما كان يحدث في القرون الماضية، فإننا غالبا ما نبقى جاهلين بما يحدث في هذا القرن»[٣]. ويقول معربا عن شكه في جدوى التقليد: «... كنت أتعود على ألّا أثق جازما في ما لم أعرفه إلا عن طريق التقليد والعرف، وهكذا بدأت أتحرر شيئا فشيئا من أخطاء كثيرة بإمكانها أن تبهر نورنا الطبيعي...»[٤].

إن الفلسفة المدرسية، لا تعدو أن تكون وسيلة لنشر الأخطاء، فلا جدوى إذن من قراءة التاريخ وما كتبه السابقون. إن ذلك كله يشكل عائقا أمام التجديد والإبداع، ولا يمكن تجاوز ظنية التاريخ وعقمه إلا بالرياضيات التي تضمن لنا الوحدة وطابع الضرورة والخصوبة في الفكر. وقد عبّر «إيفون بلافال» (Yvon BELAVAL) عن الفكرة بقوله: «إن الشك المنهجي الديكارتي يطارد التاريخ، ويطيح بالسلطة [الفكرية] ويقيم مقام ذلك العقل وحده»[٥]. فإذا كانت الحقيقة كامنة في البداهة، فإن هذه البداهة تستوجب حدسا يقصي الذاكرة، وبالتالي التقليد.

---

(١) ليس المقصود هنا من التاريخ معناه الاصطلاحي وإنما استعملناه للدلالة على كل ما له علاقة بالماضي والتقليد.

(2) Ibid. p.89

(3) DESCARTES René, op.cit. p.37.

(4) DESCARTES René, op.cit. p.41

(5) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op.cit. p.96.

ولا يرى «ديكارت» في المنهج السكولائي سوى إرهاقٍ لوظيفة التخيل، ومصدرٍ لخمول العقل وكسله بسبب شكلانيته. فمن الواضح إذن أنه أحدث قطيعة مع الماضي بجميع أشكاله: التقليد وتاريخ الفلسفة، وحتى ماضيه الشخصي. فهو يقول: «لقد غُذّيتُ بالآداب منذ طفولتي، وبسبب أني أُقنِعت بأنها الوسيلة لاكتساب معارف واضحة وأكيدة بشأن كل ما هو مفيد للحياة، كانت لدي رغبة جامحة في تعلمها، ولكن ما أن انتهيت من دراستها، حتى غيرت رأيي فيها كليا»[1]. فالبحث عن الحقيقة إذن، بالنسبة إليه، يقتضي إحداث القطيعة مع الماضي، والاعتماد على الذات من أجل البدء بداية مطلقة.

وفي مقابل روح التمرد على الماضي، والنزعة الثورية التي ميزت «ديكارت»، يميل «ليبنتز» إلى استثمار معارف السلف. إن التاريخ ـ بمعناه الواسع ـ يعتبر أرضية خصبة يمكن استثمارها من أجل الإبداع. ويرى في تعدد المذاهب والآراء السابقة مصدرَ ثراءٍ وتنوعٍ لا عائقا يعطل الإبداع. فمن الأكيد، كما يقول «إيفون بلافال»: «أن رجلا واحدا لا يملكُ الوقت الكافي لاستنباط ما يمكن استنباطه عقليا، ولا لاكتشاف ما يرجع إلى الصدفة أو التجربة»[2]. فتعدد المفكرين وتتابعهم في الزمان لا يتعارض مع وحدة الفكر، وأفكارهم ليست تكديسا للأفكار. ويعتقد «إيفون بلافال» أن «ليبنتز» كان على إطلاع بمخطوطات «باسكال» الذي كان يرى أنه يجب اعتبار تسلسل الناس داخل النوع الإنساني كرجل واحد يتكرر ويتعلم باستمرار[3]، وأن الإنتاجات الفكرية ليست سوى تنوعات لفكر واحد.

ويبدو هذا التصور منسجما مع مذهب «ليبنتز» في علاقة الواحد بالمتعدد. فمهما كانت عبقرية المفكر أو العالِم، لا يحق له أن يلغي ما أنجزه سابقوه. إن الفكر البشري يتطور باستمرار من خلال هؤلاء المفكرين، ولا أحد يمكنه أن يزعم أنه امتلك الحقيقة وأنه البداية والنهاية. ويقضي المذهب الانتقائي بأن ما هو حسن في مذاهب القدامى، ليس نتاجا لعبقرية الأفراد، بقدر ما هو «لحظات لتطور الفكر»[4]. وليس هذا التصور غريبا بالقياس إلى «مونادولوجيا» «ليبنتز»، إذا عرفنا أن مبدأ «الاستمرارية والاتصال» ومبدأ «الانسجام الأزلي» يشكلان عنصرين أساسين في نسقه.

---

(1) DESCARTES René, op.cit. p.35.

(2) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op. cit. p.107.

(3) ibid. p.113.

(4) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op. cit. p.116.

فكل مذهب إذن، هو شبيه بـ «موناد» منسجم مع باقي «المونادات». وتضع انتقائية «ليبنتز» الاستمرارية والوحدة مكان القطيعة الديكارتية، فالأولى توحد بين الحقائق المتفرقة والثانية تحطم الوحدة. ومعنى هذا أن تجديدية «ديكارت» تحكمها روح ثورية، في حين أن الميل إلى التطوير والإصلاح اللذين لا يتنكران للماضي هو الذي يغذي فكر «ليبنتز». يقول «إيفون بلافال» معبرا عن انتقائية «ليبنتز» ونزعته التوفيقية: «إن الذات العارفة هي الإنسانية جمعاء، وليس ذلك بصورة شكلية، من حيث إن العقل الميتافيزيقي كونيٌّ، ومن حيث إنه أعدل قسمة بين الناس، ولكن بصورة موضوعية في محايثته للتاريخ»(١).

## ٣- النموذج الرياضي بين «ليبنتز» و«ديكارت»

منذ «أفلاطون»، كان النموذج الرياضي مطمحا لكثير من الفلاسفة، إلى حد أن «ديكارت» أراد أن يكون العلم كله رياضيا أو لا يكون، «فمتى رددنا العلم الطبيعي إلى الرياضي، رددنا الأجسام الطبيعية إلى أشكال هندسية، ورددنا أفعالها إلى حركات تُقاس ويُعَبّر عنها بأعداد، سواء في ذلك الأفعال الحيوية والأفعال الجمادية، على ما بين الطائفتين من تباين»(٢). ويندرج هذا التوجه ضمن الطابع العام الذي ميز فلسفة القارة الأوربية في تصورها لطبيعة المعرفة الإنسانية، ذلك التصور الذي يتخذ من الرياضيات نموذجا للمعرفة.

إن اتخاذ الرياضيات نموذجا يعني «أن تؤسس أشياء كثيرة على افتراضات قليلة، ووضع القضايا في نظام بحيث يرتد بعضها إلى بعض»(٣). ولكن ثمة فارقا بين «ديكارت» و«ليبنتز» في التعامل مع النموذج الرياضي. ففي الوقت الذي استند فيه «ديكارت» إلى بداهة الأفكار الرياضية واعتبرها مصدرا لليقين الرياضي، ارتكز «ليبنتز» على المنطق الذي كان يعلم في «المدرسة».

لقد اتخذ الفيلسوفان الرياضيات نموذجا لطريقة تفكيرهما، ولكن كل واحد منهما لم يقتبس منها إلا ما يجعل طريقته يقينية، والفارق الكبير بينهما هو أن «ديكارت» ـ الذي بقي وفيا للرياضيات الكلاسيكية ـ مُعادٍ للمنطق التقليدي، بينما «ليبنتز» ـ الذي لم يكن وفيا وفاء

(1) Ibid. p. 125.

(٢) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر،، ١٩٦٩ ط٥، ص.٨٥

(3) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op. cit. p.135.

«ديكارت» لتلك الرياضيات ـ دافع بقوة عن المنطق التقليدي وشكلانيته. ولدينا مثال واضح لتطبيق النموذج الرياضي لدى «ديكارت» و«ليبنتس» ـ كل من وجهة نظره ـ في تعاملهما مع اللانهائي. فبالنسبة إلى «ديكارت» يتعذر معرفة الغايات النهائية لأي شيء، لأن ذلك يقتضي معرفة نوايا الله ومقاصده، ثم إن تلك الغايات ليست محدوسة، في حين أن «ليبنتز» يتجاوز المشكلة عن طريق مفهوم «قانون السلسلة»، وذلك «لأن الصيغة المنتهية تحتوي على سلسلة غير منتهية»[١]. فإذا عرفنا قانون هذه الصيغة المنتهية، فإننا نستطيع معرفة ما سوف تؤول إليه دون الحاجة إلى أن يكون لنا حدس مباشر بذلك.

إن القول بمبدأ البداهة والوضوح يتعارض مع معقولية العلم، «والعيب الكبير الذي لم يسلم «إقليدس» نفسه منه، هو افتراض بديهيات يمكن البرهان عليها»[٢]. أما «ديكارت» فإنه يتمسك باعتبارِ الحدس الأداةَ الأولى التي نستطيع اقتناء معارفنا بها حول «الطبائع البسيطة» التي لا تُرد إلى غيرها، بحيث تبدو من الوضوح والبداهة بشكل يصمد بقوة أمام الشك. وأما العملية الثانية في سبيل تحصيل معارفنا، فهي البرهان عن طريق الاستنتاج الذي بمقتضاه تلزم أشياء عن أخرى، ولكن لا يستبعد هذا الاستنتاجُ المتدرج الحدسَ، إذ إن الاستنتاج هو «الحركة المتصلة غير المنقطعة لعقل يدرك الأشياء واحدا بواحد في بداهة»[٣]. ولكن اعتبار الأفكار الواضحة والمتميزة مقياسا للأشياء يجعل من «ديكارت» - على حد تعبير «إميل برهييه» - ««بروتاغوراس» جديدا لا يرتكز على شيء متين وصلب»[٤].

وإذا كان «ديكارت» اتخذ من الرياضيات نموذجا لتفكيره، فإنه ـ مع ذلك ـ لا يرى أنها منهج، بل هي ثمرة المنهج. ورغم إعجابه الفائق بصرامة الاستدلال الرياضي وخصوبته، فإنه من الغريب ألاّ نكاد نجد للرياضيات تطبيقا في مجال العلم الطبيعي لديه، باستثناء تلك القوانين ذات الشكل الرياضي والتي هي من نمط مماثل لقوانين «كبلر» و«غاليلي»، «فقانون سقوط الأجسام... هو عبارة عن بحث رياضي يفترض قانون القصور الذاتي ولا يمت بصلة إلى

(1) RIVELAYGUE Jacques, La Monadologie de Leibniz , in Monadologie, édition critique établie par Emile BOUTROUX, éd. Librairie générale française, Paris,1991, p. 32.

(2) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op. cit. pp.190,191.

(٣) برهييه إميل، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط.١، ١٩٨٣. ص. ٧٩.

(٤) المرجع نفسه، ص.١٠٤.

علة الجاذبية التي سيعرضها في وقت لاحق، وهو من اكتشف في عام ١٦٢٦ قانون تساوي جيب زاوية السقوط وزاوية انكسار الأشعة»[١].

إن مثل هذا التعبير الرياضي عن قوانين الطبيعة اختفى من طبيعيات «ديكارت» النهائية. وإذا كنا نجد في الأمر غرابة فإن مرد ذلك إلى أن الهندسة التحليلية التي اخترعها «ديكارت» أصبحت فيما بعد أداة ضرورية قي الطبيعيات، في حين أنها مُغيّبة في طبيعياته. ويبرر «ديكارت» ذلك بالتعقيد الكبير للعلل في عالم الطبيعة، إذ «إن بساطة القوانين الرياضية غير ممكنة إلا في عالم تفعل فيه فعلَها ـ بكيفية مماثلة دوما ـ عللٌ محدودة عددا من قبيل الثقالة والجاذبية الكونية. فالتجربة المقترنة بالقياس والقوانين ذات الشكل الرياضي، وطبيعيات القوى المركزية متضامنة متكافلة، أما آلية التصادم [الذي اعتبره «ديكارت» العلة الوحيدة لتغيير وضعية الأجسام] بتعقيدها اللامتناهي، فتجعل كل محاولة لترييض الطبيعة مشكوكا فيها»[٢].

## ٤- نظرية المعرفة

إن حدسانية «ديكارت» جعلته يبتعد كثيرا عن «أرسطو» في الوقت الذي يقترب فيه «ليبنتز» أكثر من هذا الأخير الذي أراد أن يجعل من منطقه منهجا عاما صالحا لجميع العلوم، ذلك المنهج الذي يسعى إلى «تعيين العلاقات الضرورية التي تُقسِر الذهن على الانتقال من قضية إلى أخرى»[٣]. وهذه الضرورة التي تشكل حجر الزاوية في كل استدلال صارم، تتعارض مع «منطق الشك» الذي اتخذه «ديكارت» مبدأ لمنهجه. إن جوهر المنهج في تصور «ليبنتز» هو أن يمدنا بخط التوجيه، عكس ما اعتقده «ديكارت» حين جعل البداهة والوضوح معيارا للحقيقة والأفكار الصحيحة.

**لكن هل من الممكن أن يكون «ليبنتز» قد انتقد مبدأ البداهة دون أن يستعمله؟**

رغم ما بين «ليبنتز» و«ديكارت» من فوارق جوهرية، فإننا نستطيع الوقوف على كثير من التقاطعات بين أفكارهما، ويظهر ذلك جليا من خلال المفاهيم والمصطلحات التي يستعملانها.

---

(١) المرجع السابق، ص.١٠٨.

(٢) المرجع نفسه، ص.١١٩.

(٣) المرجع نفسه، ص.٢٨٣.

وإذا لم يكن «ليبنتز» يبدي ثقة كبيرة في الحدس، فإنه لا يستبعده تماما من مجال المعرفة. فالمعرفة عنده إما أن تكون مبهمة أو واضحة، والمعرفة الواضحة تكون إما مختلطة أو متميزة، والمعرفة المتميزة تكون إما مطابقة أو غير مطابقة. والمعرفة الكاملة هي المعرفة المطابقة والحدسية في الوقت نفسه. فما الذي يقصده «ليبنتز» بهذه المفاهيم؟

يكون المفهوم مبهما عندما لا يسمح لنا بأن نتعرف على الشيء الذي يعبر عنه، ولا يسمح لنا بتمييزه عن الأشياء الأخرى المشابهة له. وعلى العكس من ذلك، يكون المفهوم واضحا عندما نستطيع من خلاله التعرفَ على الشيء الذي يمثله، وتكون المعرفة الواضحة مختلطة أو معقدة، عندما لا نستطيع أن نعيّن العلامات المحدِّدة اللازمة لتمييز الشيء عن الأشياء الأخرى، رغم أن تلك العلامات موجودة. وتكون المعرفة الواضحة متميزةً، عندما نستطيع أن نعيّن خصائص الشيء المعروف، أي عندما يكون لدينا تعريف، أو عندما يكون ما هو معروف غير قابل للتعريف، أي عندما يكون أوليا بسيطا. ويكون المفهوم مطابقا لما يمثله، عندما تكون كل خصائصه معروفة بتميز.

ويشك «ليبنتز» في وجود مثال حقيقي عن المعرفة المطابقة، غير أنه يعتقد أن علم الحساب يقترب من ذلك. والمعرفة المتميزة - بدورها - قد تكون رمزية وقد تكون حدسية. فتكون رمزية عندما لا ندرك طبيعة الشيء دفعة واحدة، بل تحل محله علامات ورموز مثلما هو الأمر في الرياضيات. والذي يقصده «ليبنتز» بالرمزية، هو توسط الرمز أو العلامة بين الفكر وموضوعه.

وفي مقابل ذلك، تكون معرفتنا حدسية، عندما ندرك - دفعة واحدة - كل المفاهيم التي تشكلها[1]. فمن الواضح إذن، أن «ليبنتز» لم يستبعد الحدس بشكل كلي، وإنما يجعله في المقام الثاني بعد البرهان، وفي نطاق ضيق جدا؛ نطاق الأوليات البسيطة.

ويضع «ديكارت» ترتيبا لدرجات المعرفة من حيث قيمتها ودقتها. فيضع في المرتبة الدنيا الرأي الذي يقوم على انعكاس الصور الحسية وأحكام الطفولة، وترتكز المعرفة في هذه المرتبة على الذاكرة. أما في المرتبة الثانية، فتأخذ المعرفة صورة العلم، حيث الارتقاءُ إلى مستوى

(1) RUSSELL Bertrand, La philosophie de Leibniz - exposé critique, trad. J. et R. Ray, Editions des archives contemporaines, Paris, p.189.

الخيال المبدع الذي يتجاوز الذاكرة رغم استخدامه لبعض عناصرها. أما في المرتبة الثالثة ـ وهي الأرقى ـ فتعتمد المعرفة على الفهم فقط لإدراك الأفكار الواضحة[١]. ولكن يبقى الحدس أساسا للدقة واليقين، لأنه يمسك بالواقع عندما يحصل التطابق بين الماهية والوجود، مثلما هو الحال في «الكوجيتو» أو عندما يكون الوجود لازما عن الماهية مثلما هو الحال بالنسبة إلى وجود الله أو وجود العالم. فالحدوس المتصلة هي التي تضمن صرامة الاستدلال.

وفي مقابل اتصالية الحدس الذي يطبق على موضوعات المعرفة، يفضل «ليبنتز» اتصالية الإجراءات التي تولّد تلك الموضوعات. فكل قصور في المعرفة والاكتشاف هو قصور في الحدس في نظر «ديكارت»، بينما هو عند «ليبنتز» قصور ونقص في الشكلانية والاستدلال.

إن المعرفة الحقيقية لماهية الشيء تعني معرفة أنه ممكن الوجود منطقيا، أي إثبات أن تلك الماهية لا تنطوي على تناقض. فالماهية إذن، هي الفكرة التي يضمنها مبدأ عدم التناقض، «ورغم أننا نستطيع تصور ماهية شيء ما - قطع ناقص مثلا - دون تصور كيفية محددة لإنشائه، فإننا، مع ذلك، لا نستطيع تصوره بالشكل الأكمل بدون هذه الكيفية»[٢]. ولما كان التعريف لا يقع على الفرد بل على النوع، فإنه بقدر ما يكون التعريف دقيقا، فإننا نقترب أكثر من النظام الطبيعي للأشياء. يقول «ليبنتز»: «... كلما تعمقنا في إنشاء الأنواع واتبعنا الشروط اللازمة في ترتيب [الخصائص]، اقتربنا أكثر من النظام الطبيعي [للأشياء]»[٣].

وعلى غرار الترتيب الذي وضعه «ديكارت» لمستويات المعرفة، يذهب «ليبنتز» إلى أن للفكر ثلاثة أنواع من المضامين، أولها المحتويات الحسية الجزئية التي هي واضحة ولكن غير متميزة، وذلك لأنه لا يمكن نقلها إلى الغير عن طريق التصورات، بل يجب أن تكون موضوع تجربة مباشرة، وهذه المحتويات هي المعطيات الحسية المباشرة. وثانيها محتويات الحس المشترك، وهي واضحة ومتميزة، لأننا نستطيع أن نصوغها في شكل تصورات، ومثال ذلك العدد والشكل. ولكي نتمثل ذلك ونجعل منه علما، يجب الاعتماد على الفهم الذي يقدم ما لا تستطيع الحواس تقديمه. وثالثها محتويات الفكر الصرف، مثل فكرة «الأنا» وتصورات «الوجود» و«الوحدة» و«العلة» و«الجوهر» و«التشابه» والتصورات الأساسية في المنطق والأخلاق.

(1) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op. cit. p. 46.

(2) BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op. cit. p. 168.

(3) LEIBNIZ G.W. Nouveaux essais sur l'entendement humain, éd. Garnier - Flammarion, Paris, 1966, p.268.

وهذه التصورات هي التي تجعل العلم ممكنا. فالعلم ليس وليد التجربة رغم أنه يفترضها[١]. ويعتبر «ليبنتز» الفئة الثالثة (محتويات الفكر الصرف) فطرية، إلا أنه يعني بكونها فطرية أنها استعدادات. إنها تلك الأفكار الضرورية الحاصلة لدينا بمعزل عن التجربة، وبذلك فهي قبلية حيث يتعذر بدونها تَعقُّل أي شيء. وهذا يعني أن مجموع الأفكار الفطرية هو العقل نفسه، أي بُنْيته التي ليست سوى جملة القوانين والمبادئ الضرورية للفهم. وهذا قريب جدا مما سوف يكون عند «كانط» فيما بعد، عندما يتحدث عن مقولات العقل وأطره القبلية.

وبهذا يكون «ليبنتز» وفيا - على نحو ما - للفكر المدرسي الذي كان شعاره: «لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس إلا العقل نفسه» كرد على الشعار الذي رفعته التجريبية «لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس».

إن التجريبية ـ وبخاصة مع «جون لوك» ـ ترفض فطرية الأفكار من الأساس، إذ «لو كانت المبادئ التي يتكلمون عنها فطرية بحق معنى الكلمة، لكان من المفروض أن توجد لدى الناس كافة، وأن تكون ثابتة وكلية، والحال أننا لو تفحصنا هذه المبادئ واحدا تلو الآخر، بادئين بالمبادئ النظرية... لرأينا أن قلة قليلة من الأشخاص لهم معرفة بها، حتى أولئك الذين أصابوا حظا أوفر من التعليم. وهذه المبادئ لا تصلح أصلا لأي استعمال. فلكي نحكم بأن الحلو ليس مرا، يكفي أن ندرك معنى الحلو ومعنى المر، فنرى للحال ما بينهما من عدم توافق، بدون التجاء على الإطلاق إلى ذلك المبدأ الذي ينص على أنه من المحال أن يكون الشيء غير نفسه»[٢]. ويقول «جون لوك» رافضا فطرية مبدأي الهوية وعدم التناقض: «... ومع ذلك أسمح لنفسي أن أقول أن هاتين القضيتين [مبدأي الهوية وعدم التناقض] ليستا معروفتين لدى كثير من الناس»[٣]، وهو بهذه العبارة يشير إلى أنه لو كان هذان المبدآن فطريين، لكانا مشتركين بين جميع الناس.

يؤكد «جون لوك» في كتابه «مقالة في الفهم الإنساني»، بأن مصدر كل معرفة هو الحواس، وأما الأفكار التي لا تقابلها أية وقائع حسية، فلا تعدو أن تكون مجرد أسماء، بحيث

(1) DUPUY Maurice, la philosophie allemande, éd. P.U.F. Paris, 1972, 2e éd, pp.27,28.

(٢) برهييه إميل، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ص.٣٣٢.

(3) LOCKE John, essai sur l'entendement humain, livres I et II, trad. J.M. Vienne, éd. J.Vrin, Paris, 2001, p.50.

أن أكثر الأفكار تجريدا ليست سوى تركيبات لأفكار أكثر بساطة، مستقاة من التجربة. فهو يقول: «فإذا سألني أحد: متي تبدأ الأفكار تتكون عند الإنسان؟ أعتقد أن الجواب الصحيح هو: عندما يكون لديه إحساس»(١). ويعترض «ليبنتز» على هذا في «مقالات جديدة في الفهم الإنساني»، بأن التجربة ليست مصدرا للمعرفة ولا سببا لها بقدر ما هي مناسَبة تنطلق منها العمليات العقلية في المعرفة(٢).

وتتصف المعرفة الصحيحة، في نظر «ليبنتز»، بصفتي الضرورة والكلية، وما دامت التجربة لا تمدنا إلا بمعارف «مختلطة» وجزئية، فلم يبق لنا غير العقل. وأساس الضرورة في معارفنا هو «مبدأ عدم التناقض». والأحكام التي تبنى وفق هذا المبدأ يسميها «ليبنتز» «حقائق العقل» والتي تتشكل منها الرياضيات والمنطق والأخلاق والميتافيزيقا أساسا، وأما ما يسميه بـ حقائق الواقع «فإن مبدأها» هو«مبدأ السبب الكافي»، ولا تتصف الأحكام في هذا المجال بطابع الضرورة مثل الأولى(٣). إن حقائق العقل وحدها يقينية وأبدية، وبفضلها تكون القضايا أكيدة ويقينية في كل علم أصيل مثل الرياضيات الصرفة والمنطق والميتفيزيقا؛ إنها قوام الإنسان الذي يستطيع ـ بفضلها ـ أن يقلد الله في المعرفة، ولكن دون أن يصل إلى مستوى المعرفة الإلهية.

واستمرت عقلانية «ليبنتز» بعده من خلال «وولف» الذي كان له الفضل في أن يكون أستاذا لـ« كانط». وإذا كانت بعض أفكار هذا الأخير امتدادا لعقلانية «ليبنتز»، فإنه مع ذلك يعترض على البعض الآخر. فمبدأ المعقولية الكونية عند «ليبنتز» يقضي بأن كل شيء يمكن تفسيره عقليا، ويعترض « كانط » على هذا بأن العقل الذي هو ملكة هذه المعقولية لا يخضع لها، كما يعترض على العقلانية القائلة بأن كل معرفة صحيحة يمكن الوصول إليها عن طريق الاستنتاج، بالاعتماد على مبدأ عدم التناقض دون الحاجة إلى التجربة، ذاهبا إلى أنه لا يمكن حصر المعرفة في نسق عقلي، وذلك لأن العقل الذي ينشئ هذا النسق عن طريق الاستنتاج لا يدخل ضمن هذا المنتوج، فهو مثل المِنوار الذي لا يضيء نفسه ولا يَظهر ضمن الأشياء التي يضيئها. وإذا كانت العقلانية تؤكد على وحدة العقل من حيث هو «أعدل قسمة بين

(1) ibid, p. 183.

(2) PIGUET J - Claude, op.cit.p.303

(٣) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.١. ١٩٨٣.ج.٢، ص. ص. ٣٩١، ٣٩٢.

البشر» حسب ما يذهب إليه «ديكارت»، فإن «كانط» يعترض على ذلك بأنه إذا كان المقصود هو العقل في ذاته، فإننا لا نستطيع معرفته، وبالتالي لا نقول عنه أي شيء، أما العقل الذي نستطيع أن نقول عنه شيئا ما، فهو عقل متنوع حسب مجالات تطبيقه، وبالتالي فهو ليس واحدا[1].

## ٥- نظرية الجوهر

ومن الاختلافات الناتجة عن تطبيق المنهج العقلي لدى الفيلسوفين، ما بينهما من تباين في نظرية الجوهر. ويحتل هذا التصور موقعا مركزيا في فلسفة «ديكارت»، ولكنه لا يقل أهمية في فلسفة «ليبنتز»، إلا أن المعنى الذي يعطيه هذا الأخير للجوهر يختلف عن المعنى الذي تداوله سابقوه ومعاصروه، وهذا هو موطن الجدة عند «ليبنتز» الذي جعل من هذا التصور عنصرا أساسيا في نسقه.

إن الجوهر في نظر «ديكارت» هو ما لا يعتمد في وجوده على غيره، ويظهر من هذا التصور أن الله وحده يعتبر جوهرا حقيقيا ومطلقا، ومع ذلك فإن «ديكارت» والديكارتيين يقولون بوجود جوهرين آخرين: النفس والجسم. ولكنهما جوهران نسبيان أي أن وجودهما راجع إلى الله[2].

وفي مقابل «ديكارت» يرفض «ليبنتز» فكرة وجود جوهرين اثنين، ويستنتج من نفس المفهوم الذي يعطيه الديكارتيون للجوهر عددا من الجواهر يسميها مونادات[*]. ويقول «ليبنتز» في تعريفه للموناد «إن الموناد الذي سنتحدث عنه هنا ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط، يدخل في تكوين المركّبات، وكونه بسيطا يعني أنه ليس ذا أجزاء»[3]. ومن حيث إن هناك مركّبات، فإن وجود الجواهر البسيطة ضروري، وينتج عن ذلك أنه «حيث لا توجد أجزاء فليس ثمة امتداد ولا شكل ولا قابلية ممكنة للانقسام»[5].

---

(1) PIGUET J.-Claude, op.cit. pp.305,306

(٢) العظم صادق جلال، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت ١٩٧٩، ط.٣، ص.١٠.

(*) الموناد لفظ يوناني الأصل ومعناه الوحدة. وقد أخذه «ليبنتز» عن «جيوردانو برونو» ـ الذي استعمله للدلالة على عناصر الأشياء ـ أو عن أحد الكيميائيين المعاصرين له (انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ط.٥، ص.١٣٠) ويستعمل عبد الرحمن بدوي في موسوعته لفظ «الأحاد» كترجمة للموناد.

(4) LEIBNIZ G.W., Monadologie, édition critique… op. cit. pp. 123, 124

(5) ibid. p. 125.

إن البساطة في نظر «ليبنتز» هي معيار الجوهرية، أي أنه لا يمكن للجوهر إلا أن يكون بسيطا. أما ما يمكن إرجاعه إلى ما هو أبسط منه ـ أي ما كان قابلا للانقسام ـ فليس له سوى وجود ظاهراتي. ومعنى هذا أن التمظهر هو قابلية المركّب لأن ينحل أو يختزل إلى عناصر أبسط. وانطلاقا من هذا المعنى، فإن التركيب عرض خارجي لا يدخل في ماهية الأشياء. وهذا التصور للجوهر يفرض على «ليبنتز» إنكار وجود جوهر مادي، لأن ما كان ماديا يكون دائما قابلا للانقسام، وقابلية الانقسام تتعارض مع مفهوم الجوهر كما حدده «ليبنتز».

إن القول بلامادية الجوهر ـ وقياسا بالتعريف ـ يؤول إلى أنه لا وجود إلا للنفس، ومن ثم فإن في ذلك إنكارا لواقعية المادة. فالوجود ليس سوى عدد لامتناهٍ من النفوس[١]. وبالتالي فإن المونادات هي الحقيقة الميتافيزيقية القصوى، أما الأجسام فليست سوى تمظهرات. ولكن إذا فهمنا البسيط بأنه ما لا يقبل الانقسام، واعتقدنا ـ في الوقت نفسه ـ بأن المركّبات المادية تنحل إلى وحدات مادية بسيطة، فإن في هذا تناقضاً ظاهراً، وذلك لأن قابلية الانقسام خاصية لكل ما هو مادي، فلم يبق إلا أن نقبل أن ما هو بسيط ليس ماديا، وأن الوحدات البسيطة التي تدخل في تكوين المركّبات، لابد أن تكون لاجسمية.

إن إنكار «ليبنتز» لواقعية المادة مرده إلى الطريقة الاستنباطية - المنطقية التي اعتمدها في «المونادولوجيا» ابتداء من الفقرات الأولى، وهو بذلك يعارض «ديكارت» الذي بدا له أنه « وجد » الجوهر المفكر ثم الجوهر الممتد وبعض خصائص كل منهما، ولكن دون استنتاج منطقي حقيقي. فإذا كانت هناك مركّبات، فإن هناك بالضرورة عناصر بسيطة، ومن هذا نستنتج ـ منطقيا ـ أنه لا وجود لجوهر مادي. ويمكن القول إن في هذه الطريقة وما يترتب عنها من نتائج، شكلاً من أشكال الدوغمائية لدى «ليبنتز»، وذلك لأنه ـ بالاعتماد على التحليل المنطقي الصرف ـ يقدم لنا وصفا لنظام الكون يتعارض مع ما تمدنا به التجربة، معتبرا إياها مجرد تجلٍّ ظاهري.

إن القول ببساطة الموناد يفضي مباشرة إلى نتيجة أخرى، وهي أن كل موناد مستقل بذاته عن المونادات الأخرى، فليس بينها علاقات، لكن ـ مع ذلك ـ « كل موناد يمثل الكون بكامله

(١) راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط. ١٩٧٧. ـ ص. ١٤١.

ويعكسه من زاويته الخاصة، وبعبارة أخرى، إن كل موناد هو مرآة للوجود»[١]. ويعبر «ليبنتز» عن استقلالية المونادات بعضها عن بعض بقوله: «ليس للمونادات نوافذ يمكن أن يدخل منها شيء أو يخرج... وهكذا فلا جوهر ولا عرَض يمكن أن يأتي من خارج الموناد»[٢]؛ إنه مغلق. وإذا كان «ليبنتز» يرى أن المونادات مستقلة بعضها عن بعض، فإن «ديكارت» يرى أن بين الجواهر اتصالا، فالجسم يؤثر في النفس عن طريق الإحساس والنفس تؤثر في الجسم عن طريق الإرادة.

لكن كيف يمكن للجواهر أن يؤثر بعضها في البعض ويكون بينها اتصال إذا كانت من طبائع مختلفة ؟ يبدو أن هناك عدم تناظر بين الجوهر الروحي والجوهر المادي، ومن ثم فإن التصور الثنائي الديكارتي لا يسمح إلا بثلاثة حلول ممكنة لمشكلة اتصال الجواهر بعضها ببعض:

**أولا:** اعتبار الجسم والنفس جوهرين مستقلين بعضهما عن بعض، فليس بينهما تفاعل، ولكنّ بينهما تناظرا، والله هو الذي يحدث الأثر أو الفعل في أحدهما، فيكون ذلك فرصة أو مناسَبة لإحداث ما يناظره في الآخر، فيظهر الأمر وكأن أحدهما علة للآخر، في حين أن العلة الحقيقية هي الله. وهذا هو الحل الذي وضعه «مالبرانش». وينقل عنه «عبد الرحمن بدوي» في موسوعته قوله: «يبدو لي من المؤكد أن الإرادة في الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم، لأنه من البيّن أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا تحريكَ ذراعنا مثلا، وبين حركة الذراع. صحيح أنها تتحرك حين نريد، وأننا نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا، ولكن العلل الطبيعية ليست أبدا هي العلل الحقيقية، إنها فقط علل إفتراصية تفعل فقط بقوة وفاعلية الله»[٣].

**ثانيا:** اعتبار الجسم والنفس مظهرين لحقيقة واحدة لا جوهرين مختلفين، فليس هناك سوى جوهر واحد. وهذا هو الحل الذي وضعه «سبينوزا»، ويبدو حلا جذريا، إذ إن مشكلة الاتصال بين الجواهر ليست مطروحة أصلا.

**ثالثا:** الحل الذي جاء به «ليبنتز»، وهو أن المونادات ليست ذات طبيعة مادية، وهي

(١) العظم صادق جلال، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، ص.١٢

(2) LEIBNIZ G.W., Monadologie, op.cit. p.126.

(٣) نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج.٢، ص.٤٣٢.

مستقلة بعضها عن بعض، فلا تفاعل بينها، وهي لانهائية العدد. إن الله خلق المونادات كلها ـ منذ البداية ـ بحيث إن ما يحدث في الواحد منها، يحدث كذلك في جميعها في الوقت نفسه: إن بينها تناظرا أزليا.

ويعتقد «برتراند راسل» أن مبدأ عدم التناقض هو الأساس المنطقي الذي بنى عليه «ليبنتز» مفهومه للجوهر. فكل قضية تنحل إلى موضوع ومحمول، والمحمول هو ما يمكن إسناده إلى موضوع، وأما الموضوع فهو ما لا يُسنَد إلى غيره، فيسمى جوهرا. ومهما كان نوع القضية، فإن المحمول يوجد في الموضوع، «فكل محمول، ضروريا كان أو ممكنا، ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا، يكون داخلا في مفهوم الموضوع»[1]. فمفهوم الأنا مثلا، يشمل كل حالاته، وبالتالي فكل نفس تشكل عالما مستقلا بكيفياته منذ البداية، وتنطوي على مبدأ داخلي، هو الفاعلية التي تجعلها تتغير من حال إلى أخرى. فكل جوهر إذن، يتميز بكونه ذا مفهوم كامل، يمكن استنتاج جميع محمولاته منه. هذه هي المقدمة التي بنيت عليها نظرية المونادة[2].

ويطبق «ليبنتز» مبدأ السبب الكافي على التغيرات التي تطرأ على الجوهر، حيث إن محمولاته تشكل سلسلة سببية تكون فيها الحالة الراهنة نتيجة لما سبقها وعلة لما يليها، أما الذي يبقى ثابتا فهو القانون الداخلي الذي بمقتضاه يحدث التحول. فمبدأ القوة أو الفاعلية هو مبدأ انتقال المونادة من حالة إلى أخرى. ولكن ليست الفاعلية سوى مظهر لـ«قوة» الجوهر التي تعتبر مبدأه الأساسي، تلك القوة التي أكد «ليبنتز» على وجودها إلى حد لم يستطع عنده تصورَ وجودٍ خالٍ من الفعل والحركة. فحتى تلك الجمادات التي تبدو «ميتة» هي مليئة بالنشاط.[*] وكل المونادات يمكن أن نطلق عليها اسم «أنطيليشات» أو كمالات، وذلك لأن كل موناد يتطور في اتجاه يجعله يحقق كماله الذي برمج له.

ويتعارض هذا التصور مع فيزياء «ديكارت» التي تستبعد كل غائية من التغير، باستثناء الإنسان الذي ينطوي نشاطه على مثل هذه الغائية المقصودة، في حين أن «ليبنتز» يرجع التغيرات التي تحدث للمونادة إلى نوع من «البرمجة الداخلية».

(1) RUSSELL Bertrand, op.cit. p.12.

(2) Ibidem.

(*) رغم ما تبدو عليه أفكار «ليبنتز»: «هنا من غرابة، فإنها ليست بعيدة في واقع الأمر عن حقائق العلم المعاصر، حيث تكشف علوم الفيزياء والكيمياء اليوم بأن المادة، بجميع أشكالها، تعج بالحركة والنشاط.

وهكذا، ففي الوقت الذي كان فيه «ديكارت»، تحت تأثير الاكتشافات العلمية، يحاول جاهدا إبعاد فكرة الغائية من الفيزياء (وقد استبعدت منها اليوم نهائيا)، كان «ليبنتز» يسير في اتجاه معاكس له، معتبرا أن القول بالتلقائية لا يتعارض مع المعقولية. فهذا التصور للجوهر يجعل «العالم ليس آلة، كما أراد ذلك «ديكارت» و»هوبز». كل ما فيه، قوة وحياة ونفس وفكر ورغبة»[١].

وللموناد خاصيتان أساسيتان: الإدراك والاشتهاء. أما من حيث إن له إدراكا، فهو «يدرك نفسه ويدرك الكون كله... ولهذا، فإن الأُحاد «نظرة للكون»، وهو عالم أصغر ينطوي على العالم الأكبر»[٢]، وأما من حيث أن له اشتهاءً، فمعنى ذلك أن فيه نزوعا للانتقال من إدراك حاصل إلى إدراك غير حاصل.

ويضع «ليبنتز» تراتبية للمونادات من حيث إدراكها، فالمونادات الدنيا مزودة بإدراكات واشتهاءات صغيرة، وتليها المونادات الخاصة بالنبات ثم تلك الخاصة بالحيوان، ثم في أعلى السلم المونادات الروحية. فالمونادات الدنيا هي المونادات «العارية» الخِلوة من الشعور والذاكرة، أما تلك الخاصة بالحيوان، فهي مزودة بالإحساس والذاكرة وحتى الذكاء العملي، والمونادات العليا هي المونادات الروحية المتميزة بوعيها لذاتها. ومن هنا، ليس الإدراك، حسب «ليبنتز»، خاصية إنسانية، بل هو ملازم لكل مظاهر الوجود.

وبهذا التصور، يعارض «ليبنتز» «ديكارت» الذي اعتبر الجوهر الإنساني (النفس) وحده مدرِكا، ورفض أن يكون للحيوان «نفس» أو للنبات حياة، واعتبرها مجرد آلات. يقول «ليبنتز» بشكل صريح:

«... وهذا الذي أخطأ فيه الديكارتيون خطأ كبيرا عندما اعتبروا الإدراكات التي لا نشعر بها غير موجودة، وهو الأمر الذي جعلهم كذلك يعتقدون أن الأرواح وحدها مونادات، وأنه ليس للبهائم نفوس أو كمالات أخرى»[٣]. ففي الوقت الذي يرفض فيه «ديكارت» وجود حياة نفسية لاشعورية، يذهب «ليبنتز» إلى أن هناك عددا لانهائيا من مستويات الشعور. فما دامت ماهية الجوهر المفكر ـ بالنسبة إلى «ديكارت» ـ هي الفكر، فلا وجود لفكر منفصل

(1) BOUTROUX Emile, la philosophie de Leibniz, in Monadologie - édition critique, p.197.

(٢) بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج.٢، ص.٣٩٠.

(3) LEIBNIZ G.W., Monadologie, op.cit. p.130.

عن الشعور، ولهذا السبب اعتبر حالة الإغماء ضربا من الموت. أما في نظر «ليبنتز»، فإن ثمة استمرارية واتصالا بين مختلف درجات الإدراك في المونادة الواحد، ابتداءً من درجة الصفر التي تعني اللاشعور المطلق إلى غاية الشعور الواضح عند الإنسان.

ومبدأ الاستمرارية والاتصال هذا، يتفرع في الحقيقة من مبدأ السبب الكافي القاضي بأن لكل موجود علة. وبناء على هذين المبدأين، فإن كل إدراك هو نتيجة لإدراك سابق وعلة لإدراك لاحق. لكن لماذا لا تكون علة الإدراك شيئا آخر؟ من جهة أولى، إن المونادة مغلق، وبالتالي لا يمكن أن تكون علة إدراكه خارجة عنه، ومن جهة أخرى، فإن مبدأ «التناظر» يقضي بأن تكون النتيجة مجانسة لعلتها، ولهذا وجب أن تكون علةُ كل إدراكٍ راهنٍ إدراكا سابقا له. وهذا هو المبدأ الذي لم يراعِه «ديكارت» عندما ذهب إلى أن النفس تؤثر في الجسم، أي أن ثمة علاقة سببية بين طبيعتين غير متجانستين.

إن تطبيق مبدأ الاستمرارية والاتصال الذي يسمح بتفسير التدرج شيئا فشيئا من أعلى درجات الشعور عند الإنسان إلى أدناها، يقضي باستنتاج وجود اللاشعور الذي سوف يكشف عنه «فرويد» فيما بعد. فكل حالة نفسية تجد علتها الكافية في الحالة التي سبقتها.

النتيجة: رغم أن فيلسوف الكوجيتو وفيلسوف المونادولوجيا فيلسوفان عقليان بامتياز، فإن التباينات التي أوردناها هنا تكشف بوضوح أن ديكارتية «ليبنتز» نسبية إلى حد بعيد، وأن بينه وبين «ديكارت» مسافة لا يمكن تجاهلها. وبالتالي فإن تصنيفه في زمرة الديكارتيين تصنيف اعتباطي، لا تعضده دلائل وقرائن كافية، إن على مستوى المنهج، وإن على مستوى نظرية المعرفة.

# منهج النقد التاريخي في الغرب وتطبيقاته على النص الديني

د. نعيمة إدريس(*)

## تمهيد

منذ القرن السابع عشر، تحوّل الدّين في أوربا إلى موضوع بحث ودراسة بشكل مستقل لتخصصات علمية عديدة، مما مكّن الدراسات الدينية أن تعرف تقدما نوعيا، من خلال مختلف التخصصات التي تهتم بالظاهرة الدينية، والتوجه بها نحو رؤية علمية موضوعية. لكن المهم في هذه الدراسات الدينية أنها أخذت مكانتها المستحقة، حيث صنفت ضمن منظومة العلوم الإنسانية، رغم محاولة البعض إقصاءها وإخراجها من دائرة العلوم، وذلك بنزع الصفة العلمية عنها بمبررات عديدة أهمها غياب المنهج العلمي عنها، إلا أنه في العقود الأخيرة وتحديدا في البيئات الغربية العلمانية، شهدت الدراسات الدينية وتشهد تقدما ملحوظا من خلال تخصصات عديدة: تاريخ الأديان، مقارنة الأديان، فلسفة الأديان، علم الأديان، حوار الأديان، نقد الأديان. واللافت ما يعرف بـ «نقد النص الديني» هذا النص الذي تعرّض ومازال يتعرض لإشكالية حساسة وهامة جدا، تتصل مباشرة بأصالته، أي مدى مصداقية الوحي المنسوب إلى الله، وبصيغة أكثر مباشرة: هل الكتاب المقدس كلام الله فعلا؟

نقد على عدة مستويات: يمس النص ويحقق في مختلف الزيادات والتشوهات التي حدثت من قبل الرواة والنساخ، وآخر يحاول إبراز العناصر الملحمية والأسطورية الموجودة في النص. أما النقد التاريخي فيحاول حسم أصالة المصدر وإثبات صحة نسبته للمؤلف (والذي يعني الله بالنسبة للوحي السماوي) وبالتالي يشمل هذا النقد كل أنواع النقد الممكنة، يعد هذا النقد عملا شاقا ويتطلب حنكة وصبرا، كما يشترط تضافر جهود تخصصات عديدة من

(*) المدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة - الجزائر.

داخل وخارج العلوم الإنسانية، حيث نجد المختص في الجيولوجيا والأشعة، والخبير في الآثار والخطوط والورق والحبر واللغة والمؤرخ والفيلسوف... كلها تخصصات تتعانق لكشف مدى أصالة الأثر التاريخي بكل أنواعه.

هكذا تأسس منهج النقد التاريخي في الغرب على يد مجموعة من المفكرين والفلاسفة اللاهوتيين ساعيا للتأكد من صحة الوثيقة، وصحة الرواية ومصداقية الراوي، هذا المنهج الذي سوف نبحث بعض تطبيقاته على النص الديني وتحديدا على الكتاب المقدس من خلال بعض النماذج التي تبرز مدى تطور تقنيات منهج النقد التاريخي في كشف أصالة الأثر من زيفه وصحته من تحريفه.

## أولا: النقد العقلي للنص المقدس

كان جهد عدد من النقاد الرواد مثل سبينوزا وجون أوستريك وفولتير كافيا لتتعمق طريقة النقد التاريخي في أسلوبها ومناهجها خاصة في القرن التاسع عشر، مع اللاهوتيين الألمان الذين تأثروا كثيرا بالمنهج التاريخي وطبقوه في دراسات مستفيضة على التوراة والتاريخ الديني. لكن الذي حدث أنه «حين طُبقت مقاييس البحث، التي طُبقت على دراسة فرجيل وهوميروس وسجلات القرون الوسطى وتواريخها، لم يبق للناس مناص من الاعتقاد بأن الكتاب المقدس، يتضمن أساطير الشعب العبراني الأولى، واختباراته واكتشافاته الروحية المتأخرة، خلال فترة طويلة من الزمن، وأن محاولة النظر إلى «الكتاب الإلهي» على أنه قطعة واحدة، وعلى أنه بجميع أقسامه واحد من حيث الوحي والقيمة، إنما هو أمر مستحيل»(١). وأمام هذه الاستحالة التي تؤكدها طرائق علمية بعيدة عن الإيديولوجية أو المراوغة، ورغم غلو بعض التأويلات التي أقيمت على أساس نتائجها، والتي ردت الدّين والكتاب برمته إلى فعل لا يتجاوز الأسطورة، رغم هذا فإن ردود الفعل تباينت سواء من قبل المؤمنين أو الفلاسفة العقلانيين المؤمنين أيضا، إلى جانب رد الفعل الرسمي للسلطات الدينية المسيحية الكنسية. لكن المؤكد أن الحرج والصعوبات، كانت تمس جميع هذه الفئات المؤمنة، أيا كانت منطلقاتها وطرق إيمانها.

---

(١) راندال جون هرمان: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعيمة، مءسسة فرنكلين، بيروت، ط٢، ١٩٥٥، ص ٢٣٧.

**أ- العقلانية الدينية بين معطيات النقد والموقف الكنسي:**

أنصار العقلانية الدينية سعوا إلى إقامة إيمانهم على أسس عقلية متينة إلا أنهم وجدوا أنفسهم في أوضاع غير متكيفة تماما، والتي اضطرت بعضهم إلى إعادة ترتيب وضعه، على أساس نتائج النقد الذي تم. «إنهم بوصفهم مؤمنين، مطالبون بالاعتقاد بأن الكتب التي يذكرها مجمع ترنتTrente[١] هي «الكتب المقدسة»، يقول هذا (المجمع) إذا لم يأخذ أحد بهذه الكتب، على هذا المنوال « كلها» بجميع أجزائها كما جرت العادة بقراءتها، فلتنزل عليه اللعنة. وفي سنة (١٨٧٠)، يكرر مجمع الفاتيكان الحملة: اللعنة على من لا ينظر إلى (الكتب المقدسة) كلها بجميع أجزائها وكما يحددها مجمع (ترنت) نظرة تقديس وموافقة للقانون الكنسي»[٢]، هذا من جهة.

من جهة أخرى النقد التاريخي وغيره من أنواع النقد المسلط على الكتاب المقدس مستمر في أبحاثه، لا يعبأ بمثل هذه اللعنات، بل مستمر في مناقشة أصالة الكتاب، بل إن الدراسات اللاهوتية النقدية للكتاب في الغرب تحظى باهتمام المختصين.

«وقد كشفت الدراسة الدقيقة للنصوص من أجل معرفة واضعيها، وتواريخ وضع مختلف أقسامها، وهو ما يسمى «بالنقد الأعلى» عن وجود تباين، أساسي مع الاعتقادات التقليدية، والأوامر المتباينة التي يُزعم أنها من عند الله، جعلت التوفيق بين النظرة البروتستانتية القديمة القائلة بأن كل كلمة، وكل نقطة، إنما هي وحي إلهي حرفي، وبين الإيمان بحكمة الله وتعقله أمرا في غاية الصعوبة»[٣].

وهذه الصعوبة يتمثلها المؤمن الذي يريد أن يتعقل إيمانه، أكثر من غيره فكيف يكون وضعه، ووضع العقلانية الدينية ككل اتجاه «هذه الطرائق الأكيدة، وهذه النتائج المتينة؟ فإذا نظرت هذه العقلانية إلى الزائف على أنه صحيح، لم تبق عقلانية، و إذا نظرت إليه على أنه زائف أصابتها اللعنة»[٤].

(١) مؤتمر عقد ١٥٤٥-١٥٦٣ حدد دستور الإيمان.

(٢) ألبير بايه: الثورات العقلانية، ترجمة عادل العوا، دار شمأل، ١٩٩٦، ص ٣٩.

(٣) راندال: تكوين العقل الحديث، ص ٢٣٧.

(٤) ألبير بايه: الثورات العقلانية، ص ٤٠.

وهنا تباينت ردود الأفعال، فهناك من سلّم بصحة الكتاب، وبقي مؤمنا تحت مظلة الكنيسة الكاثوليكية، التي أصّرت على رفض كل نتائج النقد. بينما اتجاهات أخرى مثل النزعة الإنسانية، والبروتستانت، والمؤمنون العقلانيون، ولأجل معرفة الحقيقة، فقد طبّقوا بأنفسهم القواعد التي تمّكن من إظهار صحة النص كليا أو جزئيا و إظهار معناه الحقيقي، وتوصلوا تدريجيا إلى نتائج يقينية، تشبه في يقينها نتائج العلم المادي مما أدى إلى تفجير الوضع، خاصة مع السلطات الكنسية[١].

و يزداد الوضع احتقانا، بالذهاب بالنقد إلى حدود بعيدة نتيجة التأثر بالدراسات اللغوية والأدبية ومناهج تفكيك النص والتي قادت بعضهم إلى إنكار وجود عيسى التاريخي من خلال الوثائق المتوفرة، أو إنكار ألوهيته وغيرها من النتائج التي صدمت الكنيسة وشعور المسيحي المؤمن عموما.

وهذه الصعوبة للتذكير، لا تتعلق بمسألة المعجزات، فهذه لم تثر إشكالا حتى عند العقلاني المؤمن، لأن لها منطقها الإيماني، إلى جانب دلائل أخرى كالتي ثبتت بالتواتر، لكن الإشكال يصدق على النص من حيث التشكيك في أصالته ومصدره، بل في تناقضاته الصريحة والواضحة بين نسخة وأخرى، بين إنجيل وآخر والأمثلة كثيرة منها:

«المؤرخ يلاحظ أن (يسوع) في (مرقص) يصرح بأنه يجهل موعد القيامة[٢] والمؤمن يترتب عليه قبول أن (يسوع) لا يخفى عليه شيء.

ما العمل إزاء صعاب بمثل هذا العُسر؟ أجل قد يميل الفكر الكاثوليكي إلى القيام ببعض التنازلات للفكر العلمي، ومن هذا الميل وُلدت نزعة الحداثة. ولكن أخيرا من الواضح أن ليس في وسع الكنيسة التظاهر بأنها مرنة حيال (رينان Renan)[٣] أو (لوازي Loisy) أو (جنيبر) مرونتها حيال (كوبرنيك)»[٤].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٨.

(٢) مرقس ١٣/٣٢ «وأما ذلك اليوم، وتلك الساعة، فلا يعلم بهما أحد، ولا الملائكة الذين في السماء، ولا الابن، إلاَّ الأب»..

(٣) Ernest Reman (١٨٢٣-١٨٩٢) مؤرخ للفلسفة وللمسيحية درس ليكون قسيسا، لكن إيمانه بدأ يتزعزع لما تأثر بقراءة الكتب النقدية في تاريخ المسيحية والأناجيل، فتبين له أن الأسس التي تقوم عليها واهية من الناحية التاريخية، لم ير في المسيح إلا إنسانا منقطع النظير، والأناجيل روايات تاريخية، تأثر بمدرسة توبنجن الألمانية في النقد التاريخي للمسيحية، أثار نقده ثائرة المتدينين والكهنوت الفرنسي، بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج١، ص ٥٤٨.

(٤) ألبير باية: الثورات العقلانية، ص ٤٤.

وهكذا صدرت مراسيم الهجوم والتحريم، على مثل هذه الدراسات، وعلى أصحابها ومرسوم تحريم الحداثة ملفت للانتباه، لأنه أتى في صيغة «القسم اللاحداثي» سنة ١٩١٠ «ينبغي على العالم الكاثوليكي، لكي يظل كاثوليكيا، أن يقسم على تفسير (الكتاب) في ضوء تعاليم (الكنيسة)»[١].

**كيف يفعل الكاثوليكي المؤمن العقلاني في آن واحد، هل يرفض المنهج العقلي وبالتالي يتنازل عن عقلانيته، ليحتفظ بإيمانه فقط، أم يضحي بدينه في سبيل عقلانيته؟**

وأمام هذا الوضع ضحى البعض ليس بالدّين، ولكن بالكنيسة، وفاءا للنتائج التي توصلوا إليها وفق مناهج علمية دقيقة، أمثال (لوازي، هوتان، جنيبر) والبعض ظل وفيا للكنيسة مثل الأب (لاكرانج).

وتتصاعد الصعوبات أكثر مع نتائج «علم الأديان المقارن» فالمقارنة بين عقائد المسيحية ومثيلاتها وسط العالم الروماني، كشفت عن وجود عقائد متشابهة جدا باتت معلومة عند المهتمين والمختصين، الوثنية نفسها تقدم عقيدة الفداء والمُخلص والخطيئة والعذراء[٢].

بل هذه المقارنات قادت إلى نتيجة مفادها، أن انتصار المسيحية على ديانات الخلاص التي تشبهها، أو انبثقت عنها، هو انتصار سياسي لا أكثر.

وحاول البعض أن يتقدم بحل، إذا تم النظر إلى الكتاب المقدس، «على أنه عمل عقول بشرية تأثرت تأثرا عميقا بحس إلهي في الأشياء، فإن كل صعوبة تزول وتصبح الكتب المقدسة سجلا للمحاولات الأسطورية والخيالية الأولى من أجل فهم العالم ومعناه، وللشعر المقدس، وللقوانين الدينية والمدنية، وللرسالات النبوية المنبعثة من أرواح نبيلة، وكلما توسعت الدراسات في الديانات المقارنة ونشوئها اتضح أن الكتاب المقدس المسيحي يبدو مماثلا، من جميع الجهات للآداب المبكرة والكتب المقدسة عن الشعوب والديانات»[٣].

وهكذا تتسع الشقة بين منطق هذه الأبحاث أيا كانت تخصصاتها، وبين منطق الإيمان غير المصدق لنتائجها، المتمسك بصحة كتابه المقدس بشكل مطلق. وطبعا تأكد البعض أمام

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٢) لتفصيل انظر: ألبير بايه: ثورات العقلانية، ص ٤٦-٤٧.

(٣) راندال: تكوين العقل الحديث، ص ٢٣٨.

هذا الإفراز غير المتجانس، صعوبة التوفيق بين العقلانية أو البحث العلمي من جهة وبين رجال الدّين من جهة أخرى، والبعض لم ير ذلك صعبا فقط، بل مستحيلا، بينما سعى البعض إلى التوفيق بين حقائق مبرهن عليها، وأخرى يتعذر البرهان عليها. وفي قبول بعض العلماء لتحالف الإيمان والفكر الانتقادي فإن ذلك يبرز - ربما - بأن للقلب أسباب يجهلها العقل[١]، ومعروف أن الإيمان قضية يلعب فيها القلب أو الروح دورا كبيرا.

هذه مقدمة عامة لتطور وأثر النقد المعاصر، والذي نحاول الوقوف على أهم إسهاماته من خلال بعض اللاهوتيين المعاصرين.

**ب- جدل الدراسات النقدية المعاصرة للكتاب المقدس بين التأييد والمعارضة:**

رغم استمرار الدراسات حتى يومنا هذا، وتحقيقها لنتائج هامة، إلا أنها مازالت في بداية الطريق، يقول شارل جنيبر:

«نستطيع اليوم أن نسجل الدراسات النقدية لأصول المسيحية ولتطور الكنيسة في سجل العلوم التاريخية، ولكن هذه الدراسات لم تحرز هذا التقدم ما قد يخيل لنا أنها قد أحرزته»[٢]. هذا صحيح، بالنظر إلى تاريخ المسيحية وتاريخ العهد القديم الذي تعتمده المسيحية، لهما باع طويل، وتم اعتمادهما في سياق تاريخي معقد، وفي إطار نظام لاهوتي صارم مليء بلغة الأسرار، ولفك هذا التعقيد والوقوف على لغة الأسرار مطلوب من الباحث الجهد والصبر الكبيرين.

إن السياج الرهيب الذي أحيط به الدّين داخل أسوار الكنائس، وتحت رقابة رجالها ومتابعة محاكم التفتيش، يضاعف من حجم الصعوبات، والتي يدركها المختصون تمام الإدراك «لقد ظل المدخل إلى معرفة المسيحية الأولى، حتى منتصف القرن التاسع عشر محرّما تحريما باتا عن العلماء المنزّهين من الغرض، أي على هؤلاء الذين لا يعنيهم استغلال الحقيقة لمصلحة مذهب معين، بل يبغونها خالصة لوجهها»[٣].

وفي الحقيقة تأثير عملية التحريم، مازال مستمرا لدى العامة من المؤمنين التي ترى في محاولة قراءة النص المقدس قراءة علمية أو نقدية، أو حتى تأملية تفسيرية محاولة آثمة لأن

(١) ألبير بايه: الثورات العقلانية، ص ٤٨.

(٢) شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية بيروت، ص ١٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥.

فكر العامة، مازال «تحت التأثير الأول للتربية المسيحية، التي قبلها أو اضطر إليها بادئ ذي بدء، لا يجادل فيها، ولا يشغل فكره بها، خاضعا في سذاجة ساذجة، لما افترض من محرّمات، متجنبا تلك الأبحاث التي رأى أن تعاليم الكنيسة تغني عنها، وتنهي عن قراءتها، مؤمنا أن الإقدام عليها جزء من عمل الشيطان، يؤدي بالنفس إلى التهلكة»[١].

ثم إن استهجان النقد والجدل حوله طبيعي في الحقيقة، خاصة في البلاد الغربية، التي لم تعرف مثل هذا النوع من الدراسات إلا حديثا، فقد «خلت قرون بالنسبة إلى التوراة في عهديها القديم والجديد، والناس عبرها يكتفون بقبولها على حالها وقراءتها لم تكن تسمح إلا بتمجيدها بتأملات مبررة، لأن أي اتجاه إلى نقدها كان يعتبر إثما»[٢].

لكن على النقيض من ذلك، الاتجاه العقلاني والعلماني عموما غامر ودرس النص المقدس، مسلطا عليه كل أدوات النقد المتاحة، وهو الاتجاه الذي فرض نفسه، بعد قرون المنع والتحريم، وفعلا «تمّكن نقد النص - وقد أصبح اختصاصا علميا - من كشف و إذاعة مسائل ذات أهمية تطرح نفسها»[٣].

وأمام هذا الوضع، ما كان على رجال الدّين إلا الدخول في عملية النقد هذه مسايرة للنزعات العقلانية، معلنين أنهم يهدفون إلى كشف الحقيقة، لكن العكس هو الصحيح، إن هذا الفريق يلجأ إلى أساليب ملتوية لإبقاء الأمور على حالها وحجب الحقيقة مما يتعارض مع النزاهة العلمية، وأمام هذا السلوك، لم يملك الناقد بوكاي إلا أن يعلّق « كم هي مخيبة للآمال تلك المؤلفات التي تدّعي أنها ناقدة، في حين لا تقدم إزاء صعوبات الترجمة إلا بعض التوسعات التقريضية الهادفة إلى تغطية ارتباك المؤلف... ولا يمكن إلا التأسف - وصد كل منطق - على الموقف الهادف إلى تبرير الاحتفاظ في نصوص الكتب التوراتية ببعض الفقرات الملطخة بالعيوب»[٤].

لكن أي تغطية مستحيلة، وأي تبرير غير مقنع، مادام النقد يعمل بكل جد لكشف الحقيقة

---

(١) موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن الكريم والعلم الحديث، ترجمة نخبة من الدعاة، دار الكندي، لبنان، ط٢، ١٩٧٨، ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٤) موريس بوكاي: المرجع السابق، ص ١٠.

دون أن يجامل أي طرف كان، ثم إن رجال الدّين المتعصبين يتخيلون أنهم بهذه الأساليب الملتوية، يدافعون عن الدّين، لكن فعلهم هذا يضر بالدّين لأنه في حال اكتشاف الخدعة فإن رد الفعل يكون سلبيا وقويا.

هكذا نلاحظ أن النقد جاري فعلا رغم الجدل الذي يثيره والاعتراض عليه خاصة من قبل السلطات الكنسية الرسمية، هذا النقد تواجهه كما ذكرنا العديد من الصعوبات وعلى رأسها مشكلة النصوص في حد ذاتها.

## ثانيا: مشكلة تحريف النصوص المقدسة

وتعد على رأس الصعوبات، لأن نصوص الكتاب المقدس «تمتاز عن سائر النصوص الأخرى، بضعف السند والاضطراب وعسر التحقيق»[١] ومعلوم أن تحقيق أصالة النص هو حجر الزاوية في النقد التاريخي، والذي يعد شرطا لإعادة بنائه والوثوق به ولو جزئيا، من هنا نجد الناقد يتساءل عن الهدف من عملية النقد في حد ذاتها «إن الهدف أول الأمر يفرض طرح سؤال أساسي هو: ما هي أصالة النصوص التي نملكها هذه الأيام؟ وهذا السؤال يستلزم اختبار الظروف التي تحكمت في كتابتها ثم في نقلها إلينا»[٢]. وهو سؤال الأسئلة في حقل النقد التاريخي للنص المقدس بدليل اتفاق المشتغلين حوله، وكذلك اتفاقهم حول الكثير من النتائج التي توصلوا إليها.

ولكن ما يجب التأكيد عليه، أنه مهما يتوصل النقد إلى نتائج تطعن ضرورة في أصالة الكتاب، فهذا لا يعني نسفه كله، أو التشكيك في مصداقية الدّين كما فضل البعض، إن وجود تناقضات داخل النص، لا يعني غياب الحقيقة غيابا مطلقا ثم «إن وجود هذه التضادات والاستحالات والتناقضات لا يخدش الإيمان بالله مطلقا... ولكنها تثير فقط مسؤولية البشر، إذ ليس من أحد يملك قول ما كان يمكن أن تكون عليه النصوص الأصلية، وما هو نصيب الكتابات التي أملاها الهوى، وما هو نصيب تصرف البشر بالنصوص، كذلك التغيرات اللاشعورية للكتابات المقدسة»[٣].

---

(١) شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص ١٧.

(٢) موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث، ص ١٠.

(٣) موريس بوكاي: المرجع السابق، ص ١٣.

وفعلا المسؤولية، مسؤولية البشر، وليست مسؤولية الأنبياء، ثم إن البحث بوسائله المتطورة، وفروعه العديدة كفيل بإبراز الكثير من الحقائق، والتي نقف على البعض منها، وبداية مع العهد القديم.

**أ- أصالة نصوص العهد القديم:**

لم يسلم العهد القديم، من الطعن في أصالته، رغم أن الباحثين، كانوا يعتقدون أن الصعوبة تعترض العهد الجديد أكثر، بالنظر إلى نقد مصادره. لكن واقع الأمر أثبت أن «أصالة أسفار التوراة أكثر تعقيدا مما كان متصورا في البدء»[1] مثلها مثل أصالة الأناجيل، ثم من المهم أن نعلم «بأنه كان في الأصل... كثرة من النصوص وليس نص واحد، ولقد كانت هناك نحو القرن الثالث قبل المسيح، ثلاثة أشكال لنص التوراة العبري على الأقل»[2]، والأدهى من ذلك أن الباحثين توصلوا إلى «أن أقدم نصوص التوراة العبرية، يعود إلى القرن التاسع بعد المسيح»[3]طبعا مع وجود ترجمات يونانية أقدم، لكن النص العبري الأصل متقدم جدا في الزمن كما نلاحظ، والمقارنة بين النسخ المعروضة والنسخ التي تكشفها الحفريات، قادت إلى أحكام جديدة، كما أيدت نتائج النقد السابق.

**العمل متواصل الآن، بل وطرح الأسئلة أيضا، بوكاي يعيد طرح نفس تساؤل سبينوزا:**

من هو مؤلف العهد القديم؟ إن أي شخص قد يطرح هذا السؤال، والذي تبدو إجابته سهلة، لأنه مذكور في مدخل التوراة بأن «الله» هو «المؤلف» مع أن الذين كتبوها هم بشر، لكن اليوم النظرية التي تنسب الأسفار إلى موسى « أهملت نهائيا باتفاق الجميع، ولكن هذا لا يمنع أن ينسب العهد الجديد إلى موسى أبوّته للأسفار الخمسة»[4].

وفي محاولة دفاعية، الكنيسة تشير إلى استدراك كاتب مقدمة التوراة الذي نبه بأنه يحتمل وجود إضافة بعض التفاصيل عن النص الأصلي، إلا أن ذلك لا يشوّه جوهر وحقيقة الكتاب. هذا ما تحتج به الهيئات الدينية الرسمية، بعد مقارنة وتحقيق النصوص المتعارضة والنسخ

(١) المرجع نفسه، ص ١٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٤) موريس بوكاي: أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، المكتبة العلمية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣.

المختلفة، دفاعا منها عن صحة الإيمان وعن أصالة الكتاب. لكن الأمر مختلف بالنسبة للباحثين النقاد، إننا «عندما نرجع إلى مؤلفات مكتوبة من رجال دّين ليسوا مهيئين لتبسيط الفكرة إلى العامة، نرى مسألة أصالة أسفار التوراة أكثر تعقيدا»(١)، ودون الدخول في تفاصيل دقيقة نذكر الحوصلة التي توصل إليها بوكاي قائلا:

«العهد القديم هو عبارة عن مجموعة مؤلفات متفاوتة بطول النصوص وبالنوع، مكتوبة خلال فترة تتعدى تسعة قرون وبلغات مختلفة انطلاقا من روايات شفهية، وأن عددا من هذه الأسفار قد صُحّح وأُكمل في عصور متباعدة أحيانا عن بعضها البعض، ومن المعقول أن تتزامن الكتابات الأولى مع بداية الملكية الإسرائيلية حوالي القرن الحادي عشر قبل الميلاد، وظهور الكتابة في المحيط الملكي، هذه النصوص تشكل مقطوعات مبعثرة هنا وهناك في أسفار العهد القديم»(٢).

وأكثر من ذلك، المختصون توصلوا إلى تحديد أربعة مصادر للتوراة، وبإجماع أيضا، بعد أن كان يعتقد بوجود مصدرين فقط.

وكتاب ريتشارد إليوت فريدمان المختص في اللغة العبرية، يوضح هذه المسألة بشكل جيد، ففي البداية اكتشف الباحثون أنه يوجد نصان مختلفان لعدد كبير من قصص العهد القديم، قصتان مختلفتان لعملية الخلق وكذلك لتاريخ الآباء، كذلك لا يغفل أن هذه النصوص تذكر الرب بإسمين مختلفين «يهوا» و«إيل»، وهنا تم التأكد من مصدرين «اليهوي» و«الإلوهيمي».

لكن هذه النتيجة لم تصمد لأكثر من ثمانية عشر عاما، حيث «اكتشف الباحثون أن أسفار التوراة الخمسة، لم يكتبها مؤلفان اثنان فقط، بل أربعة... إن نفس الشواهد التي أدت إلى اكتشاف اليهوي والإلوهيمي، أدت إلى اكتشاف مصدر خفي داخل المصدر الإلوهيمي، حيث أشارت عدة فروق إلى نوايا مختلفة تدعمها الحيلة ففي مجموعة القصص الثالثة، لوحظ اهتمام خاص بالكهنة، وكثرة القصص عنهم، وكذلك عن أحكام الكهنة وحساب الأعياد والمعايير والأعداد، ولقد سمي هذا المصدر باسم «الكهنوتي» واختصاره «ك»»(٣)والذي يعد أطول مصدر.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

(٣) ريتشارد إليوت فريدمان: مَنْ كتب التوراة؟، ترجمة عمر زكريا، مراجعة أيمن حامد، دار البيان للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٤٦.

إلى جانب مصدر رابع يتعلق بسفر التثنية الذي يرجع تأليفه إلى القرن الثامن أو السابع قبل الميلاد[١]، وهناك من رده إلى عصر متأخر جدا، هو القرن الخامس قبل الميلاد، وتغلب عليه الصفة القانونية وهو من عمل الراهب أوره[٢].

لقد تم تحديد المصادر الأربعة في كتابة التوراة، ولكن هذه نقطة من بحر «فمن الواضح أنه لا تزال توجد فجوات، مثل أسماء مؤلفي المصدر اليهوي والمصدر الإلوهيمي. لكن مع هذا استمر تدوين العهد القديم ألف سنة ومئات أخرى من السنين حتى أضاف إليه المسيحيون العهد الجديد، إذا كانت هذه السنوات الطويلة قد مرت على تدوينه، فليس من الغريب أن تمر ألف سنة أخرى على حل هذه الألغاز»[٣].

النقد بكل مستوياته أثمر كما نلاحظ نتائج حازت اتفاق جميع الباحثين وهذا يعطيها الكثير من المصداقية، كما يعطي الباحثين الثقة لمواصلة البحث، رغم دروبه الوعرة التي تحاول كشف الحقيقة، عبر قنوات عدة؛ لغوية، أدبية، أثرية تاريخية مكنت في النهاية من تقديم قراءة جديدة للعهد القديم، يقول إليوت فريدمان:

«لم تبق القراءة في العهد القديم، كما هي، ففي ظل المعلومات التاريخية غير العادية عن العهد القديم، نقرأ هذا الكتاب أكثر ونتعمق في بحثه، بل نستطيع أن نقرأ صفحة واحدة من العهد القديم، ونعرف ثلاثة أو أربعة مؤلفين قد كتبوها، كل من منطلق تجربته الشخصية، وفي أوقات تاريخية مختلفة»[٤]. مدتها تتجاوز الألف عام مما يجعل البحث في بدايته.

لكن رغم هذه النتائج الدقيقة فيما يخص كتابة الأسفار الخمسة عدة مرات ومن مؤلفين عديدين أيضا، إلى جانب أجزاء أخرى من العهد القديم، إلا أنه مازال من يُصر أن هذه مجرد زيادات ليس إلا.

«وإنه لمن المؤسف أن نرى الإبقاء على المفاهيم الخاطئة عن العهد القديم مبسطة بين أيدي الناس»[٥] بالرغم من أن الأسفار الخمسة «هي في مجال النقد للنص، المثل الأكثر وضوحا

(١) انظر موريس بوكاي: أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ص ١٤٨.
(٢) راندال: تكوين العقل الحديث، ص ٢٣٨.
(٣) ريتشارد إليوت فريدمان: مَنْ كتب التوراة؟ ص ٢٠٨-٢٠٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٩.
(٥) موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن الكريم والعلم الحديث، ص ٢٢.

للتعديلات التي أجراها الناس في مختلف عهود تاريخ الشعب اليهودي، وللروايات الشفوية، وللنصوص المأخوذة عن الأجيال الماضية»(١).

هذا بإيجاز فيما يخص النقد المعاصر للعهد القديم، ترى كيف هو النقد الذي سلّط على الإنجيل أو العهد الجديد؟

**ب- أصالة نصوص العهد الجديد:**

انتقال النقد من العهد القديم إلى الجديد، يثير صعوبات أكثر تعقيدا، لأن ما حدث في المسيحية من تطورات تاريخية، وما ألحق بالنص أكبر بكثير، ثم إنه لا يوجد نص واحد أصلا، فإلى جانب الأربعة التي تؤمن بها الكنيسة توجد نسخ أخرى، وهي موضع اهتمام النقاد والمؤرخين، ثم لماذا حُرّمت، وعلى أي أساس تم اعتماد أربعة منها فقط؟ هذا من جانب، من جانب آخر يوجد في المسيحية ثقل عقائدي يفوق الموجود في التوراة؛ العقائد المسيحية خاصة التثليث والصلب والتجسد وألوهية المسيح، تشكل في حد ذاتها بحثا تاريخيا مستقلا، يحاول معرفة أصولها البعيدة عن عيسى التاريخي بردها إلى عقائد سابقة عليها، وهذا يهم علم الأديان المقارن خاصة.

الذين كتبوا في الموضوع كثيرون وكلهم يجمعون على الصعوبات، وعلى التحريف الذي حصل، وعلى أن الكتابات الإنجيلية متأخرة في الزمن، ولم تصدر عن شهود عيان كما هو شائع في التعليم الكنسي، وكما يعتقده المؤمنون المسيحيون.

يقول Boismard: «بالنسبة للعقائد التي نؤمن بها اليوم، لم تأت مع ميلاد المسيحية، أو في الغد، أو كذلك عقب صلب المسيح، الحواريون لم يؤمنوا بعد بأن عيسى إله، ولم يكن لديهم أي مفهوم عن سر التثليث، ولم يشكوا حتى في أن موت سيدهم يحمل قيمة ما تتصل بفداء أو خلاص، هذا ما أقره اللاهوتيون المعاصرون»(٢).

والمتأمل في هذه الفقرة، يدرك أن ما وقف عليه المؤلف، خاصة وأنه اهتم بفجر المسيحية، وكيف تشكلت العقائد، وما توصل إليه من نتائج، يصب في جوهر المسيحية، لأنه يتعلق بالعقائد الأساسية للمسيحية، والمعتمدة بشكل رسمي. لكن الإشكال أو المفارقة، أن الحواريين

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(2) Marie- Emille Boismard : A l’aube du christianisme, la naissance des dogmes, édit du cerf, Paris, 1999 , P 7.

ليس لديهم أي تصور عن هذه العقائد المعتمدة، ليس لديهم أي تصور عن التثليث، لم يربطوا حادث الصلب بعقيدة الخلاص، والأهم لم يؤمنوا أبدا بألوهية عيسى.

إذن نتائج النقد تقف على خط التعارض مع العقائد المسيحية المعتمدة لهذا فإن سؤالا مثل هذا يطرح نفسه: «في أي وقت وُلدت ونشأت أهم عقائد الكنيسة، وكيف تطورت تدريجيا، وأخذت شكلها الحالي»[1] لكن عقلانية وموضوعية الباحث، تشير إلى أن الإجابة عن الشق الثاني من السؤال والمتعلق بتطور العقائد المسيحية، لابد من تأجيلها إلى بحث لاحق، لأن الأولوية الآن تنصب على تحديد «الزمن»، في أي وقت وبالتحديد ولدت هذه العقائد؟ ويمكن أن نستكمل السؤال بهدف الإيضاح؛ هل وُلدت مع المسيح، أي هو الذي أتى بها، أم بعده؟ وإذا كانت بعد موته، من هم الذين قدموها وصاغوها بشكلها الحالي؟

وهكذا نلاحظ تعقد البحث، ويضرب Boismard مثالا على هذا التعقد «إنه من الواضح، أنه لعرض معتقد واحد، كالتثليث، فإنه يلزم إكمال ما ورد من معطيات في العهد الجديد، وذلك بالرجوع إلى الصراعات والخصومات التي سبقت مجمع نيقية ٣٢٥م، والذي أصدر حكم الإعدام وبشكل نهائي على الآريوسية»[2].

أي للفصل في ميلاد معتقد التثليث، لابد من الرجوع إلى تفاصيل ثلاثة قرون ما بعد المسيح، والشيء نفسه ينطبق على العقائد الأخرى، هذا يبرز صعوبة البحث وأكثر من ذلك الباحث يستشعر الخطر: «إنه يوجد خطر بحيث أن عددا من المفسرين واللاهوتيين وحتى المحنكين لم يستطيعوا تجنبه دائما»[3]. والخطر الأكبر علاج الخطأ القديم بخطأ جديد، والتعجل في عرض النتائج، ولتجنب هذا، لابد من الاحتكام إلى النصوص الصحيحة، نعم النصوص الصحيحة لكن أين هي هذه النصوص؟ نحيل ثانية إلى ما قاله اللاهوتي الكبير جنيبر عند دراسته للمسيحية:

«وأول الصعاب التي تعترضها، نجدها في النصوص نفسها، التي تمتاز عن سائر النصوص الأخرى بضعف السند، وبالاضطراب، وعسر التحقيق، وأقدم هذه النصوص وأهمها - لأنها تتناول حياة المسيح والزمن الأول للعقيدة - هي تلك التي احتواها العهد الجديد»[4].

---

(1) bid, P 7.

(2) Ibid,P 7.

(3) Ibid, P 8.

(٤) شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص ١٧.

لكن إذا قلنا العهد الجديد، يعني الأناجيل الأربعة التي اعترفت بها الكنيسة رغم وجود تناقضات كثيرة بينها، لكن مؤلفي الأناجيل، وحتى ولو فُرض نسبة هذه الأناجيل إليهم، فإنهم في النهاية لم يكونوا شهود عيان على الأحداث، فمن هم الشهود الحقيقيون؟ وتجر الأسئلة بعضها البعض.

وبهدف إبراز مصاعب البحث والنقد التاريخي نقف عند إشكالية المصدر مصدر الأناجيل الأربعة المعتمدة.

**١- إشكالية المصدر:**

ما هو مصدر الأناجيل؟ كلمة مصدر باتت شائعة الاستخدام عند كل مؤرخي وعلماء اللاهوت المسيحي، و« كلمة» مصدر«Source »، «لا تشكل اختلافا إنها تستخدم من طرف مؤرخي ومفسري العهد الجديد، لتعيين الوثائق التي على أساسها يقومون بعملهم»(١) أي الوقوف على صحة المصدر خطوة ضرورية لكشف الحقيقة حقيقة المصادر وتمييز الصحيح من المنحول منها.

بالنسبة للمسيحية، كمصادر، توجد الأناجيل فقط، «على عكس البعض الذي يعتقد، أو يريد أن يعتقد غير ذلك، فالمسيحية لم تترك في العصور القديمة إلا كتبا، فلا آثار ولا رفات ولا صور، لا يوجد إلا نصوص وغالبا مسببة للدوران»(٢). وبالنظر لصعوبة البحث، فإن المشتغل في هذا الحقل كثيرا ما يستشعر اليأس مسبقا، فقد اقتنع البعض أن البحث عن مصادر العهد الجديد، أي حقيقة الأناجيل، كالبحث عن السراب والعدم، لذلك يسأل اللاهوتي:

«المسيحية التي تسيطر على العالم الغربي، قُرابة العشرين قرنا، هل في الإمكان اليوم العثور على أصلها، وتحديد نقطة انطلاقها؟ نعم توجد هيئة بحث تلزم نفسها بذلك، لكنها على ثقة، أنه يُفضل لها أن تعبث، بدل البحث عن النهر الذي يوجد منبعه في البحر»(٣).

ورغم الدوار واليأس، فلا يوجد حل آخر غير الصبر والاجتهاد، إلى جانب هذا توجد النوايا الحسنة، فالباحث لا يفترض التناقضات مسبقا، على العكس يحاول أن يعثر داخل الأناجيل على ما يؤيد عقائد الكنيسة.

---

(1) Gérard Mordillât, Gérome Prieur : Jésus après Jésus, l'origine du christianisme, seuil, France, 2004, P 9.

(2) Ibid, P 9.

(3) Ibid, P 9.

يؤكد Boismard «وبكل وعي، غالبا، أردنا أن نجد داخل العهد الجديد النصوص التي بإمكانها أن تؤكد الإيمان الحالي للكنيسة»[1]. ولتأكيد هذا أو نفيه أغلب الدراسات النقدية تركز على القرون الأولى للمسيحية، لأنه من خلالها يتم التأكد من مدى صحة الأحداث التي نقلتها الأناجيل، وهذه خطة عمل مشتركة بين اللاهوتيين المسيحيين.

«نريد إعادة بناء تكوين المسيحية، في أكثر من قرن بقليل، وذلك من خلال قراءة رسائل بولس، التي هي أسبق من الأناجيل، أي الكتابات الأكثر قدما في العهد الجديد، كذلك من خلال قراءة أعمال الرسل النص الوحيد، الذي يقدّم ما حدث في السنوات التي تلت موت المسيح»[2].

الملاحظ تم اعتماد خطة بحث تركز خاصة على القرن الأول من المسيحية لكن سؤال آخر يطرح: كيف تقرأ هذه النصوص وهذه الأناجيل؟

لقد تقدمت تقنيات البحث والتنقيب، وكذلك تقنيات قراءة النص تقدما كبيرا مكّن من الكشف عن الكثير من الغموض والأسرار، لهذا نجد اللاهوتي يقول وبثقة:

« نقرأ، كيف تتحاور هذه النصوص فيما بينها، كيف تتجادل، كيف تجيب كيف تتجاهل، ونقرأ الخلاصات والنتائج التي استخلصها المثقفون المسيحيون الأوائل، آباء الكنيسة، وكذلك خصومهم الذين اعتبروا ملاحدة، وأصحاب هرطقة»[3].

ومن المهم جدا الالتفات بكل عناية إلى الخصوم، فدراسة الفعل، تستلزم دراسة الرد عنه أيضا، قراءة النصوص المعارضة للكنيسة، على قلتها، تكشف الكثير من الحقائق.

إذن العودة إلى المصادر هي الحل، لكن بقراءة مختلفة، لا تستند إلى فرضيات مسبقة أو مسلمات يقينية أو عقائد جاهزة «هذه المصادر يجب أن تستنطق وتسأل وينّقب عنها في تنافرها وتناقضها، لكي نصل إلى: كيف صنعت هذه المصادر التعصب الدّيني، كيف شكلّ كل اسم منها ثقلا داخل التاريخ، كيف تجيب كل جملة كيف أعيدت كتابتها، كيف اختلق نسب ثاني للمسيح عيسى؟»[4].

---

(1) Marie- Emille Boismard : A l'aube du christianisme, la naissance des dogmes, P 8.

(2) Gérard Mordillât, Géromé Prieur : Jésus après Jésus, P 11.

(3) Ibid, P 11.

(4) Ibid, P 11.

إنه مشروع ضخم، عمل أكاديمي عالي المستوى، بصدد الإنجاز، يستنطق المصادر وهذا كله يندرج تحت ما يسمى بالنقد التاريخي للنص المقدس، والذي كشف أوهاما كثيرة.

**٢- مؤلفو الأناجيل والوهم الشائع:**

كل من يقرأ سيرة المسيح، من ميلاده إلى دعوته القصيرة جدا، إلى رد فعل اليهود على هذه الدعوة، يتبين الفشل أو الهزيمة التي مُنيت بها دعوته، آمنت به قلة فقط، وهذه القلة للأسف، لم يتسنى لها القيام بمهام الدعوة بعده، لقد أخذ بولس زمام الأمور، وانتصرت مسيحيته على مسيحية عيسى نفسه.

لكن الوهم الشائع يخالف واقع الأحداث التاريخية الأولى، وعلى العكس من ذلك «يعتقد غالبية المسيحيين، أن الأناجيل، كُتبت من الشهود المعايشين لحياة المسيح الذين رتبوا من هذا الواقع شهادات لا ريب فيها من الأحداث التي شغلت وجوده ووعظه»[(١)].

هذا هو التعليم الذي نشرته الكنيسة، ومازالت تنشره للعامة من المؤمنين مؤكدة أصالة المصادر والأناجيل طبعا، مما يصّعب عملية التشكيك في صحة المصادر من جهة، وفي مصداقية مؤسسة الكنيسة من جهة أخرى، ثم إن هذا التعليم ليس حديث النشأة، لقد مرت قرون وأجيال والكنيسة تقول وتكرر بأن مؤلفي الأناجيل هم الشهود العيان للمسيح.

لكن الدراسة النقدية تقف على حافة النقيض مع هذه التعليمات الكنسية، خاصة وأنه بين الحين والآخر، تظهر وثائق أقدم، تكشف حقائق أخرى، من ذلك اكتشاف وثائق تعود إلى طائفة «اليهودية المسيحية» أو «جماعة الرسل الصغيرة» التي تعد أقدم أثرا من الأناجيل المتداولة، وكذلك وثائق تشير إلى الخصومات مع بولس، والتي أدت إلى وضع فرضيات عديدة، تحاول أن تجد تبريرا لسير الأحداث.

وفي هذا المقام يمكن وضع العديد من الفرضيات، لكن فيما يخص الأناجيل فإننا نجد بوكاي يراهن على الكتابات المضادة تحديدا، لأنه ووفق تفكير منطقي «لو لم يكن جو الخصومة المثارة من انقسام الفكر البولسي لما وصلت إلينا هذه الكتابات التي بين أيدينا « كتابات القتال هذه» التي ظهرت في مرحلة الخلاف والنزاع بين الطائفتين... فقد برزت هذه الكثرة من

(١) موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن الكريم والعلم الحديث، ص ٥٥.

الكتابات التي ظهرت عن المسيح، عندما كانت المسيحية ذات الأسلوب البولسي قد انتصرت نهائيا، قد كوّنت مجموعة نصوصها الرسمية «القانون» الذي أبعد كل الوثائق الأخرى التي لا تتفق مع الخط المختار من الكنيسة»[١].

أي هناك كتابات سابقة، لكن أُبعدت؟! هذا من جهة، من جهة أخرى المؤكد أن أولى الكتابات، التي ذكرت الأناجيل كانت بعد أعمال الرسل، ثم إنه لا يوجد تاريخ محدد لظهور الأناجيل، ولا وجود للنسخ الأصلية، ومع ذلك الكنيسة تقدم تواريخ محددة، باتت مرفوضة من كل الباحثين.

لكن يوجد اتفاق على أن رسائل بولس سبقت الأناجيل، التي عُرفت في وقت متأخر، رغم أنها حررت في بداية القرن الثاني «والترجمة المسكونية للتوراة تحدد الوقت الذي مُنحت فيه الأناجيل الأربعة، سمة النص القانوني، بأنه حوالي سنة ١٧٠م»[٢].

هذا مع محاولة التأكيد أن مؤلفي الأناجيل رسل، أي أصحاب المسيح، وإن كانت هذه المحاولة عديمة الجدوى بالنسبة للباحثين المعاصرين، لأنه على فرض أنهم أصحاب المسيح، هذا يعني أنها حُرّرت في وقت مبكر جدا، لكن النقد أثبت أنها تحتوي على أفكار وتصورات، خارجة تماما عن المسيح وعن اليهودية، وبيئة فلسطين عامة لأنها أفكار تتصل بالمعتقدات اليونانية، الأمر الذي يؤكد أن الكتابات الإنجيلية أنجزت في وقت متأخر جدا، أو أعيدت كتابتها مرات ومرات لكن مع الإبقاء على نسبتها إلى أصحاب المسيح، وهذا تزوير.

وأمام هذا الوضع «إذا لم يكن بالإمكان اعتبار الأناجيل الأربعة موضوع البحث» كمذكرات «للرسل أو لصحابة المسيح، فما هو أصلها إذن؟»[٣].

وهنا يلجأ الباحثون لوضع فرضيات عديدة، أهمها أن أصحاب المسيح بلّغوا دعوته بصورة شفوية فقط، المدة تجاوزت الأربعين عاما، أما الكتابات التي تمّت بناء على جمع الأخبار والكلمات، فلا أساس تاريخي لها، وإنما يمكن عدّها كتابات أدبية عبّر أصحابها عن محيطهم، كل بطريقته الشخصية ومفاهيمه اللاهوتية الخاصة به[٤].

---

(١) موريس بوكاي: المرجع نفسه، ص ٥٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٦٠.
(٤) المرجع نفسه، ص ٦٠.

وهذا الكلام صادر عن أكثر من مئة اختصاصي كاثوليكي وبروتستانتي شارحين للعهد الجديد.

وفي الحقيقة رغم المبالغات ورغم تطرف بعض الأحكام، والتي ألغت وجود عيسى التاريخي، فإن التأكيد على الصفة الأدبية للأناجيل، بات يشكل قناعة عند الكثيرين، لأن البحث التاريخي أثبت القليل من التعاليم التي نسبت للمسيح لكن النسبة الغالبة من الإنجيل لا علاقة له بها، لهذا نجد «بالنسبة للباحثين غالبا ما يقرأون نصوص العهد الجديد، وكأنها كتبت من قِبَل مؤلفين يشبهونهم»(١).

هذا الموقف يستند إلى حجة، ففي الإنجيل يتوفر الخيال الأدبي بشكل كبير وأكثر من ذلك يوجد الطرح الدرامي... هذا يستلزم تحمل المسؤولية وليس تبرير الأخطاء، لأن الأمر يتعلق بكتاب مقدس، يتعلق بكلمة الرب، وليس بكتاب عادي.

وأمام تعنت السلطات الكنسية وتجاهلها، وأمام «صمت الروايات القديمة، ولكن أيضا في مواجهة مسؤوليتها المتمثلة في صناعة، نص منسجم (ومحكم دراميا ورمزيا ولاهوتيا)، المؤلفون بالضرورة خضعوا «لمشروع كتابة» وسواء كتبوا بصورة جيدة أو سيئة، بنية حسنة أو بحيلة، إنهم - ودون الخوف من الوقوع في المبالغة - إنهم كتّاب Des écrivains»(٢).

هذه هي النتيجة التي يُقّرها اللاهوتيون المعاصرون، كتّاب الأناجيل، مؤلفون عاديون، ليسوا رسلا أو حواريين، ومع ذلك يبقى السؤال، من كتب الأناجيل، وكيف كتبها، يبقى سؤالا مطروحا لم تتم الإجابة عنه بعد.

## خاتمة

يمكننا القول كخلاصة لمقالنا بأننا نعيش فعلا عصر المادة والعلوم التقنية، وأن الدّين تقهقر وتراجع، والميتافيزيقا انهارت مع بقية الخرافات، إلا أن الدّين لم يغب تماما، بل مازال قيمة يطلبها أغلب الناس، حتى في المجتمعات العلمانية يلاحظ عودة إلى اهتمام الناس بالدّين

(1) Gérard Mordillât, Géromé Prieur : Jésus après Jésus, P 9.
(2) Ibid, P 10.

من الإيمان الساذج إلى الإيمان الواعي ثم إلى البحث في ظاهرة التدين بحثا اعتقاديا بادئ ذي بدء، ثم تطور هذا البحث بتطور العلوم الإنسانية وتمايزها، حتى ظهر في إطار هذه العلوم علم الأديان أو تاريخ الأديان المقارن وغيرها من التخصصات العديدة، المهم في كل هذا دراسة الدّين دراسة علمية موضوعية للوصول إلى الحقيقة.

ثم لا ننسى أن دراسة الأديان خاصة من ناحية تاريخها، مازالت تجد رفضا من قبل الكثيرين، فالنزعات الماركسية والإلحادية تدرس فعلا الدّين، لكن بغرض إثبات بطلانه وخرافته، بل إننا نجد حتى بعض رجال اللاهوت رفضوا مثل هذا التوجه، لأنه يضع جميع الأديان السماوية والوضعية منها في منزلة واحدة. لكن رغم الرفض والمعارضة، فإنه منذ مطلع القرن العشرين وتاريخ الأديان والعلوم المتصلة به، يشهد نموا وتقدما هائلين، وربما يعود هذا إلى الفائدة الجمة لتاريخ الأديان كتخصص، فهو في النهاية جزء من النقد التاريخي يفيد في البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس، بإمكانه اكتشاف المصادر والآثار التاريخية في النص المقدس عبر تاريخه بهدف التخلص منها، وتخليص النواة الأولى من شوائبها، ومن هنا يمكن عد تاريخ الأديان مادة ضرورية ملحقة بالنقد التاريخي الذي لا يمكنه الاستغناء عنها.

كذلك من المهم في هذه الدراسات الدينية التي انطلقت في أوربا خاصة مع بداية القرن السابع عشر أنها أخذت تبويبا خاصا بها، ومكانتها المستحقة، حيث صنفت ضمن منظومة العلوم الإنسانية، رغم محاولة بعض الاتجاهات العلمية والمتطرفة إقصاءها وإخراجها من دائرة العلوم، وذلك بنزع الصفة العلمية عنها بمبررات عديدة أهمها أن الدّين لا يمكن أن يكون ضمن العلوم، بينما يصر اتجاه آخر أن الدّين أهم صفة لازمة للإنسان منذ وجوده، وبالتالي فإن دراسة الإنسان الديني تؤلف فرعا مهما من فروع العلوم الإنسانية هذا من جهة. من جهة أخرى ورغم الاختلاف الذي وصل حد الجدل بين الباحثين فيما يخص تسمية هذه العلوم، بين من يفضل «تاريخ الأديان» معترضا على «علم الأديان» أومقارنة الأديان فليس هذا هو المهم وإنما المهم دراسة الدّين دراسة علمية موضوعية للوصول إلى الحقيقة بعد أن كان مغمورا وممزوجا بالدراسات الفلسفية واللاهوتية والاجتماعية والنفسية، أصبح علما مستقلا، ومقالنا حاول الكشف عن جانب من هذا التطور من خلال تسليط الضوء على الدراسات النقدية للكتاب المقدس.

وبالرغم من أن حركة النقد بأنواعه التي سلّطت ومازالت على الكتاب المقدس أثارت اعتراضا من طرف الكثير من المؤمنين، باعتبارها حركة تهدف في النهاية إلى زعزعة الإيمان وهدم الأخلاق، بما أنها تشكك في مصداقية الكتاب والوحي ككل، وهذا الاعتراض صحيح من وجهة نظر، بما أنه فعلا يوجد من بين التيارات النقدية، نقد سلبي هدام، رفض الوحي جملة وتفصيلا واعتبر الكتاب المقدس كتابا بشريا مثل أي مؤلف آخر، وأنه لا يتضمن الحقيقة الإلهية بأي معنى من المعاني، وهذا ما تردده المدرسة الأسطورية والاتجاهات الوضعية، وهنا يحق لنا أن نتساءل:

هل تعرض الكتاب المقدس للنقد، يعني نسفه كلية، خاصة وأن هذا النقد أكد وقوع التحريف بما يحمله من معاني التبديل والتغيير والزيادة والنقصان؟ هل النقد عملية تهدم الدّين وما يحمله من قيم ضرورية للإنسان والمجتمع؟

في الحقيقة يمكن التعجل والإجابة بنعم، على أساس أن النقد عملية هدامة، لكن واقع الأمر غير ذلك، لأن النقد في النهاية هو حكم يميز الصحيح من الفاسد كما يساهم ا في تبرير موقف واستبدال رأي بآخر، لكن هذا التبرير، لا يتم جزافا أو عن هوى، فالنقد التاريخي المسلط على الكتاب المقدس يستند إلى مناهج وتقنيات دقيقة جدا تمّكن ليس من نسف الكتاب، ولكن من تمييز الصحيح من الكاذب في النصوص.

فلسفيا العقل النقدي يطلق على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولا عن قيمة هذا الإقرار سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي)، ومن استعمالاته النقد التاريخي الذي ينقسم إلى نوعين:

- نقد خارجي ينصب على الوثائق لتحديد مدى صحتها.
- نقد داخلي يهتم بتحليل النصوص والوثائق ومقابلتها ببعضها البعض .

وإذا كان المقصود هنا بالوثيقة، الوثيقة التاريخية، فإن مصطلح النقد توسع استخدامه، لينصب على أي وثيقة كانت، تاريخية، أدبية، سياسية، ودينية أيضا، كما حدث في أوربا الحديثة.

هذا النقد عرف تطورات كبيرة منذ مطلع القرن التاسع عشر يمكن تصنيفه إلى نوعين، رغم تعدد مناهجه واختلاف مدارسه:

- نقد (بنّاء) يهدف إلى إبراز الزيف والتحريف الذي أدخل على النص المقدس لينتهي

إلى إثبات العقائد التي تصمد أمام النقد، أي التي تبين أنها صحيحة، إن لم تكن في نصها، ففي مضمونها.

- نقد (سلبي) يهدف هو الآخر إلى إبراز الزيف والتحريف أيضا، ليثبت أن الكتاب ليس مقدسا جملة وتفصيلا، وأنه لا وجود للوحي أصلا ويضع في النهاية النص الديني مع أي نص إنساني، أدبي أو أسطوري، فهو من صنع خيال الإنسان وهلوسته، خاصة في فترات ضعفه، أو من صنع رجال الدّين والحكام للتسلط على الناس، وكما نلاحظ هو نقد هدام فعلا(*).

لكن لو سلّمنا بالنقد البناء أو الجانب الحسن منه كما عبر لالاند، ما الذي يمكن أن يقدمه هذا النقد للدّين والقيم الروحية ؟

بالرغم مما تثيره عبارة «نقد النص المقدس» من استهجان في حس وعقل المؤمن بهذا النص على الأقل، إلا أن النقد التاريخي بمستوياته من نقد للمصادر (السند) ونقد النص (المتن) ونقد الرواة (الجرح والتعديل) يقدّم خدمات جليلة للنص المقدس ولحقيقة الإيمان، ثم إن أهم وظيفة للنقد التاريخي تحقيق الوعي التاريخي، بما أنه علم يميز بين الصحيح وغير الصحيح، وليس معنى قدحيا، يهدف إلى إثبات عدم صحة النصوص المقدسة بإطلاق حكم عليها، يسلبها صفة الوحي الإلهي. ويمكن عد الاقتراب من الحقيقة الموحاة بإثبات الصحة التاريخية للوثيقة أهم خدمة يقدمها النقد التاريخي.

(١) العقل النقدي في (الجانب الحسن) هو الذي لا يسلم بأي إقرار دون التساؤل أول الأمر عن قيمة هذا التقرير، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أم من حيث مصدره (نقد خارجي) على نحو أندر (في الجانب القبيح) هو الذي يكون أميل إلى إبراز العيوب منه إلى إبراز المحاسن مما يشكل أزمة، موسوعة لالاند، ص ٢٣٨.

# أثر المنهج البنيوي القاري في الفلسفة الأنجلوسكسونية
## نظرية النحو التوليدي عند تشومسكي نموذجا

أ. فريدة كافي(*)

### مقدمة

مع ظهور البنيوية تراجعت الدراسات التاريخية التي طغت على الفكر في القرن التاسع عشر، وكانت للبنيوية تطبيقات متنوعة في حقول معرفية عديدة، إلا أن ما يميز البنيوية هو تأثرها بالمنهج العلمي بشكل خاص المنهج التجريبي الذي ازدهر نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ألهمت الانتصارات التي حققها العلماء في هذه الفترة الباحثين، مما أدى إلى اقتناعهم بضرورة تخليص العلم من المعارف والشوائب التي لا يمكن إخضاعها للتجربة، ولم تكن اللغة بمنأى عن هذه المعارف بل كانت من أهمها، فاستهل دي سوسير عصرا بأكمله وهو عصر البنيوية، وكان له الدور الأساسي في إرساء أسس المنهج البنيوي الذي اجتاح في تلك الفترة ميادين فكرية عديدة، فضمت هذه الحركة الفكرية علماء وباحثين من حقول معرفية متنوعة، ولم يقتصر تأثير البنيوية على أوروبا، بل امتد ليشمل علماء من خارج أوروبا أسسوا للعديد من المدارس اجتمعت كلها في التزامها بالمنهج البنيوي.

كانت الولايات المتحدة من الدول التي ازدهرت فيها الدراسات اللغوية على يد جملة من العلماء في الوقت الذي تطورت فيه الدراسات اللغوية في أوروبا، وعلى الرغم من أن الدراسات اللغوية التي نشأت في ضل مناخ الفكر الأمريكي توصف بأنها بنيوية متأثرة بالمنهج البنيوي الأوروبي، إلا أن هذه الدراسات قد كانت انعكاسا للمنهج العلمي الذي تطور في الولايات المتحدة في ذلك الوقت أكثر منها تأثرا بالمنهج البنيوي الذي تأسس في أوروبا، نلمس هذا من خلال كتابات بلومفيلد رائد الدراسات اللغوية في الولايات المتحدة، وبعده نعوم تشومسكي

---

(*) أستاذة بجامعة باجي مختار، عناية الجزائر.

الذي مثّلت نظريته في النحو التوليدي التحويلي ثورة على المنهج البنيوي الوصفي.فماهي خصائص المنهج البنيوي؟، وما هي أهم النقاط التي انتقد فيها تشومسكي هذا المنهج؟، وكيف مثّلت نظريته في النحو التوليدي بديلا للمنهج البنيوي الوصفي؟.

## ١- خصائص المنهج البنيوي:

قبل البدء في الحديث عن خصائص المنهج البنيوي، علينا توضيح مسألة هامة وهي هل البنيوية منهجا أم نظرية؟.

### أ- مفهوم المنهج البنيوي:

قبل التعرض لخصائص المنهج البنيوي، من الضروري القول أن هناك جدال مرده طرح سؤال: هل البنيوية فلسفة أم منهج علمي من مناهج البحث[1]، أي هل يمكن اعتبار البنيوية نظرية مثلها مثل باقي النظريات، أمأنها مجرد منهج علمي يراد منه الارتقاء بالعلوم الإنسانية إلى مستوى العلوم الطبيعية، يقول فرنسوا شاتلي «ليس ثمة منهج بنيوي.... وذلك لأن البنيوية هي أشبه ما تكون بحالة ذهنية مشتركة لا بد من العمل على اكتشاف السمات المميزة لها»، فالبنيوية بهذا المعنى، نظرية تساهم في الكشف عن مرحلة تاريخية من مراحل الفكر الغربي والفرنسي على وجه الخصوص»[2]، وتبعا لهذا الرأي فالبنيوية ليست منهج ولكنها حركة فكرية عبرت عن روح العصر في الفكر الفرنسي مثلها مثل أي فلسفة أخرى كالوجودية مثلا، إلا أن كلود ليفي ستروس «يرى أن البنيوية لم تهتم بأن «تعلن فلسفة جديدة قدر اهتمامها أن تظهر عجز المفاهيم الفلسفية القائمة، وذلك في ضوء المعرفة المتجمعة عن طريق علوم الإنسان»[3]، وهذا الرأي عكس الرأي الأول الذي لا يرى في البنيوية إلا تعبير عن حالة تاريخية معينة، فليفي ستروس يرى أن البنيوية منهج تأثر بالتطورات العلمية الحاصلة في باقي المجالات كان هدفه تطبيق المنهج العلمي على العلوم الإنسانية وارتقائها إلى مستوى العلم.

---

(١) ت.أ ساخاروقا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية (دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية)، ترجمة: أحمد برقاوي، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٨٤، ص ١٦٥.

(٢) الزواوي بغورة: المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الجزائر، ط١، ٢٠٠١، ص ١٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣.

لكن إذا نظرنا إلى البنيوية بوصفها منهجا يراد من خلاله تطبيق المنهج العلمي على العلوم الإنسانية، فإنه «متى أدركنا أن العلم الحديث، ومنذ القرن السابع عشر، لم يتمكن من تحقيق انجازاته الضخمة إلا بفضل تطبيق النموذج الرياضي على الظواهر الطبيعية، أمكننا أن نحكم بأن هذا العلم منذ بدايته (بنيويا) لأنه قصد الوصول إلى البناء الكامن وراء الظواهر الطبيعية وعبر عنه بلغة رياضية»[١]، ذلك أن محاولة إضفاء الطابع العلمي على العلوم الإنسانية ليس بالجديد على الفكر البشري، فمنذ القرن السابع عشر ألهم المنهج الرياضي العلماء وحاولوا تطبيقه نظرا لما يتميز به هذا المنهج من دقة وصرامة علمية، وبذلك يمكن القول أن المنهج البنيوي لم يضف جديدا.

وللخروج من هذا الجدال علينا أن نقر أننا في دراستنا هذه سنتناول الجانب المنهجي من البنيوية أي البنيوية كمنهج، وبشكل خاص كمنهج في الألسنية، لكن علينا القول بان «البنيوية لا تحشر في مشكل علمي محدد، وليست مدرسة فلسفية جديدة...، كما أنها ليست موضة جديدة، أو نزوة مؤقتة، بل منهجا في المعرفة العلمية سببه التطور الثقافي في النصف الثاني من القرن العشرين»[٢]، فأهمية البنيوية كمنهج حاول دراسة الظواهر الإنسانية بطريقة علمية وموضوعية تبرز أكثر من كونها فلسفة، ولذلك سندرس البنيوية كمنهج.

يعرف المنهج على إنه «طريقة نصل من خلالها، وبها، إلى نتيجة معينة» أو أنه « برنامج ينظم مسبقا سلسلة عمليات ينبغي إكمالها، وتدل على بعض الأخطاء الواجب تجنبها، بغية بلوغ نتيجة معينة»[٣]، إلا أن هناك تعريفات متعددة لكلمة منهج، فيُعرف باعتباره «مجموعة العمليات الذهنية التي يحاول من خلالها علم من العلوم، بلوغ الحقائق المتوخاة مع إمكانية بيانها والتأكد من صحتها»[٤]، لكن هناك اتفاق على أن المنهج هو مجموعة من الخطوات أو طريقة نتبعها للوصول إلى نتيجة معينة، كما يمكن تحديد المنهج بأنه «أسلوب منطقي ملازم لكل عملية تحليل ترتدي الطابع العلمي، هو أسلوب لكونه يجمع أكثر من عملية تتلاقى جميعها

(١) عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، دت، ص ١٣.

(٢) ت.أ ساخا روقا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية (دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية)، ص ١٦٦

(٣) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط٢، ٢٠٠١، ص ص ٨٠٣-٨٠٤.

(٤) الزواوي بغورة: المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، ص ١٠٨

عند بلوغ هدف واحد، فالعمليات الجزئية، تصبح مرتبة في إطار منهج، ويتسم كل منها بدور جزئي يخدم الهدف الشامل للبحث»[١]، أي أن المنهج يتكون من جملة من الخطوات الذهنية تجتمع كلها لتحقيق هدف معين. لكن ما هي علاقة المنهج باللغة، أو لماذا سجّل المنهج البنيوي حضوره في الغويات أكثر من غيرها من الحقول المعرفية الأخرى؟.

لعلنا لا نضيف جديدا إذا قلنا بأن البنيوية كمنهج وجدت ضالتها في اللغة كما ارتبطت بها، فكانت الألسنية ميدانا خصبا لتطبيق المنهج البنيوي، يقول ليفي ستروس: «إذا كان هذا المنهج ينتمي إلى طريق التحولات التي تفسر جزءا من قوانين المجموعات الرياضية، إلا أن نموذجه المباشر هو علم اللغة الذي يختص عن غيره من العلوم الإنسانية بأنه العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والدقيقة»[٢]، وسواء اعتبرنا البنيوية منهجا أو فلسفة، فإنها استمدت كل أدواتها ومفاهيمها من الألسنية، فهي تناولت الواقع الاجتماعي بوصفه جملة شكلية من العلاقات[٣]، لكن السؤال الذي يطرح، كيف ساهمت اللغة في إرساء أسس المنهج البنيوي؟.

**ب- مبادئ المنهج البنيوي:**

سمي القرن التاسع عشر بعصر التاريخ، ولعل لهذا ما يبرره، فقد طغت على هذا العصر الدراسات التي تبحث في تاريخ اللغات، فانتشرت الدراسات المقارنة التي تبحث في علاقات القرابة بين اللغات الهندوأوروربية، كان الدافع الأساسي من ورائها هو رغبة الأوروبيين الشديدة في العثور على مبدأ لغتهم الأصلية ومنشأها، خاصة الجرمانية منها[٤]، فكان البحث عن لغة صدرت عنها جميع اللغات هو ما شغل فكر العلماء في تلك الفترة، وهناك دراسات عديدة ظهرت أثناء القرن التاسع عشر لكنها لا تخلو من البحث عن أصل اللغة وتتبع مراحل تطورها.

لكن هذه الدراسات التاريخية لم تعد تقم لها قائمة مع تلك الثورة التي أقامها دي سوسوير في مجال اللغويات، فأحدث هذا الأخير قطيعة مع الدراسات التاريخية ليثبت بأن «اللغة نظام

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ١١٣- ١١٤.

(٣) بوبكر بوخريسة: مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الانسانية، دار الامان، الرباط، ط١، ٢٠١٣، ص ٣٦.

(٤) عبد الرحمان الحاج صالح: بحوث ودراسات في علوم اللسان، موفم للنشر، الجزائر، دط، دت، ص ١٢٠.

من القيم الخالصة التي لا يحدوها سوى ترتيب عناصرها في لحظة معينة»[١]، وعليه، فقد نادى دي سوسير بضرورة الاهتمام بدراسة الظاهرة اللغوية في زمن محدد دون الرجوع إلى أسبابها وحيثيات وتاريخ ظهورها «فعلى اللغوي الذي يرغب في فهم حالة لغوية أن ينبذ جميع المعرفة المتعلقة بالأمور التي أدت إلى تلك الحالة، ويهمل العامل الزمني...لان تدخل التاريخ لا ينتج عنه سوى تشويه أحكام اللغوي»[٢]، ولان الرجوع إلى الأحكام التاريخية من شأنه تشويه اللغة، فعلى اللساني الاكتفاء بدراسة اللغة في لحظة حدوثها دون الاهتمام بدوافع أوأسباب ظهورها، ومنه ميّز دي سوسير بين علم اللغة السنكروني synchronic وعلم اللغة الدياكروني diachronic، فكل ما يتعلق بالجانب الثابت من علم اللغة فهو تزامني (سنكروني)، وكل ما يهم تطور اللغة يدخل في مجال الزمني (دياكروني)[٣]، والجانب الدياكروني المتعلق بتاريخ اللغة هو ما اهتمت به الدراسات التاريخية أثناء القرن التاسع عشر.

ويعتبر التمييز بين مبدأي التزامن والتعاقب هو أهم ما مميز المنهج البنيوي ومن أهم مبادئه، فالتزامن هو زمن البنية وزمن عناصرها في إطار نسقها الذي هو نسق مغلق، فالثبات والمحايثة ونفي التاريخ والتطور هو ما يميز مبدأ التزامن، أما التعاقب فهو الدراسة التاريخية التي تتعلق بالبحث في الأصل والتطور عبر الزمن[٤]، وقد كان الغرض من وراء نفي التاريخ هو تحقيق استقلالية اللغة من جهة، ومن جهة أخرى ضمان دراسة اللغة بطريقة علمية خالصة من كل ما من شأنه تشويه عمل الألسني.

انطلاقا من التمييز بين مبدأي التزامن والتعاقب يمكننا أن نستنتج خاصية أخرى من أهم خصائص المنهج البنيوي، وهي النصية textuality، فالوحدة اللغوية تكسب دلالتها فقط من داخل النص دون الرجوع لأي دافع وسبب خارج النص[٥]، فالبنيوي ينفرد بالنص اللغوي أو الظاهرة اللغوية معزولة عن كل عامل أو سبب دفع صاحبه إلى كتابته، لان المعنى يفترض أن يكون داخل النص وليس خارجه.

---

(١) فرديناند دي سوسير: علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، دط، ١٩٨٥، ص ٩٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٠.
(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) الزواوي بغورة: المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، ص ١٢٧.
(٥) عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، عالم المعرفة، عدد ٢٣٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨ ص ٢٦٠.

ومبدأ النصية مرتبط بمبدأ آخر من مبادئ المنهج البنيوي وهو «المحايثة»، فاللغة كما قدمها دي سوسير هي نسق مغلق، لا يقبل أي شرح يعتمد على أسباب خارجية، أي خارج النص فمبدأ المحايثة في اللغة يقتضي دراسة النسق اللغوي في ذاته، أي مغلق دون الرجوع لأي معطى خارجي أو تاريخي(١)، إن الانسلاخ عن التاريخ وعن المذهب الإنساني أصبح بالنسبة للبنيوية الفرنسية طريقة للبحث عن نموذج جديد من القيم حول الإنسان، وفي البلدان الانجلوسكسونية قاد التقليد الفلسفي إلى الوضعية والبراغماتية، والتأكد من المبادئ عن طريق التجربة لإثبات صحة الواقعة والاختبار(٢)، فقد ظهرت البنيوية في ظل التطورات التقنية الحديثة وعلى وجه الخصوص تطور المنهج العلمي، وبذلك أراد دي سوسير أن تكون اللغة علم.

تأسس المنهج البنيوي كسائر المناهج العلمية على جملة من الخطوات التي يعتمد عليها في تحليل الموضوعات، وأول خطوتين هما الملاحظة والتجربة، فهما خطوتان أساسيتان في المنهج البنيوي، وعليه فهذا المنهج يحاول إخضاع الظواهر الإنسانية للتجربة(٣)، من أجل توخي الموضوعية في العلوم الإنسانية، أراد البنيويون إخضاع الظاهرة اللغوية للتجربة مثلها مثل أي ظاهرة طبيعية، فالبنيويون قد نزعوا الثقة من كل ما هو غير قابل للملاحظة والتجربة، أي الأمور الغير ملاحَظَة، يدخل في هذا الإطار كل الحقائق العقلية التي لا يمكن ملاحظتها، وبذلك كان من أهم خصائص المنهج البنيوي هو التأكيد على النسق المعقول، الثابث، المغلق، ولا تهتم البنيوية إلا بما هو واقعي، وترفض كل تدخل للشعور في تفسير الظواهر(٤)، إن القول بعدم تدخل الشعور في تفسير الظواهر يعكس موقف البنيوية من الإنسان، فالإنسان من المنظور البنيوي ليس مبدعا ولا فعالا، فينظر إليه على إنه نسق من العلاقات والترابطات التي تعكسه، فالبنيوية تقود الإنسان إلى الانحلال(٥)، فليس الإنسان هو الذي ينتج جملة العلاقات والترابطات، ولكنها هي التي تعكسه، ومنه كانت البنيوية المبشر الأول لما يعرف بموت المؤلف Death of Author، فلم يعد المؤلف يتمتع بتلك المزايا التي تمتع بها في عصر الأنوار،

(١) الزواوي بغورة: المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، ص ١٢٤.
(٢) ت.أ ساخا روقا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية (دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية)، ص ص ١٦٥-١٦٦.
(٣) الزواوي بغورة: المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، ص ١١٧.
(٤) عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٢٠.
(٥) ت.أ ساخا روقا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية (دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية)، ص ١٢٨.

فلا هو مبدع ولا هو عبقري، ولا هو مستخدم للغته، فألغت البنيوية أن يكون المؤلف مبدعا لنصه[١]، لان الاهتمام بالذات الإنسانية في الدراسات اللغوية من شانه أن يفتح المجال أمام الأحكام الذاتية، والأمور العقلية التي لا يمكن ملاحظتها، وبالتالي السقوط في الذاتية، وهذا ما أدى بدي سوسير إلى اعتبار اللغة حقيقة اجتماعية، فميّز بين اللغة والكلام «فاللغة موجودة على هيئة ذخيرة من الانطباعات مخزونة في دماغ كل فرد من أفراد مجتمع معين، ويكاد ذلك يشبه المعجم الذي توزع منه نسخ على كل فرد في المجتمع، فاللغة لها وجود في كل فرد، ومع ذلك فهي موجودة عند المجموع، وهي لا تتأثر برغبة الأفراد الذين تخزن عندهم»[٢]، وبذلك اهتم دي سوسير باللغة على حساب الكلام، لان اللغة تتعلق بالمجتمع، بينما الكلام أداء فردي يتحقق من خلال هذا النظام الاجتماعي.

تتكون العلامة اللغوية من اتحاد الدال والمدلول، فالدال هو الصورة الصوتية، والمدلول هو الفكرة، ولا يمكن تصور علامة لغوية في ضل غياب أحدهما، على أن تكون العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية[٣]، أي أن الفكرة والتي هي المدلول إذا عبرّت في لغة ما أو في مجتمع ما عن دال معين، فليس بالضرورة أن تعبر عن نفس الدال في لغة أخرى وفي مجتمع آخر.

تفرعت عن مدرسة جنيف عدة مدارس بنيوية أخرى، منها حلقة براغ التي كان من أهم أعلامها رومان جاكبسون R. Jakobson ونيكولاي تروبتسكوي N.S Trubetzkoy، حددت هذه المدرسة اللغة بأنها «نظام لوسائل التعبير المناسب لهدف ما»، ومن هنا تظهر النظرة الوظيفية للغة، وكثيرا ما يسمى هذا الاتجاه بالاتجاه الوظيفي[٤]، كانت المسألة المحورية التي ارتكزت عليها دراسة اللغة في الاتجاه الوظيفي هي وظيفة اللغة أو لماذا نستخدم اللغة.

إن مدارس اللغة التي تفرعت عن مدرسة جنيف كثيرة، إلا أننا في مقالنا هذا لا يتسع المجال لعرضها كلها، لكننا اكتفينا بعرض أهم الملامح التي ميزّت المنهج البنيوي في الألسنية

---

(١) ميجان الرويلي، سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٣، دت، ص ٢٤١.

(٢) فرديناند دي سوسير: علم اللغة العام، ص ٣٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٤.

(٤) جرهارد هلبش: تاريخ علم اللغة الحديث، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣، ص ص ٩٣- ٩٤.

الذي أرسى أسسه العالم اللغوي فرديناند دي سوسير، حيث كانت التفرقة الحاسمة التي أقامها بين مبدأي التزامن والتعاقب تمثل جوهر المنهج البنيوي، فبعدما يفصل النص عن تاريخه وعن كل حيثياته وعن الذات التي أنتجته، يصبح من الممكن دراسته دراسة علمية موضوعية. لكن من الملاحظ أن المنهج البنيوي لم يقتصر على علماء أوروربا، بل نجد ملامحه في الدراسات اللغوية التي نشأت في الولايات المتحدة.

## ٢- المنهج البنيوي في المناخ الانجلوسكسوني: الاتجاه السلوكي لدى بلومفيلد

لقد ازدهرت الدراسات اللغوية في الولايات المتحدة بالتزامن مع ظهور المنهج البنيوي في أوروبا، ولقد أرسى أسس المدرسة اللغوية الأمريكية ثلاثة علماء هم فرانز بواز، وإدوارد سابير، وليونارد بلومفيلد، إلا أن فرانز بواز كان هو الأبرز حسب شهادة بلومفيلد الذي يقول في إشارة له: «أستاذنا كلنا بمعنى أو بآخر»[١]، وعلى الرغم من أن المدارس اللغوية التي ظهرت في الولايات المتحدة اعتمدت المنهج الوصفي في دراستها للغة، إلا أنها لها تقليدها الخاص المحلي الذي تمثل في المنهج العلمي الميكانيكي الذي تطور في تلك الفترة في الولايات المتحدة، أي أن هذه الدراسات لها جذورها في المجتمع الأمريكي بعيدا عن المنهج البنيوي القاري.

كانت بداية الدرس اللغوي الأمريكي انطلاقا من دراسة اللغات المحلية المنتشرة في أمريكا، فمنذ أن ظهر كتاب بواز «دليل اللغات الهندية الأمريكية» عام ١٩١١، ظهرت بحوث كثيرة اهتمت كلها بالبحث في اللغات الهندية الأمريكية على أساس أن هذا العمل هو الخطوات الأولى من المنهج العلمي، كما اهتم الباحثون بتسجيل اللغات التي من الممكن أن تنقرض، فطوّروا بذلك تكنولوجيا البحث الميداني[٢]، وهذا ما جعل البحث اللغوي في أمريكا يصطبغ بصبغة علمية وعملية، ذكر بواز المنهج الذي اتبعه في دراسته للغات الهندية الأمريكية ووصفها، فتوصل إلى نتيجة مفادها أن اللغات الإنسانية على درجة من الاختلاف

(١) ر.هـ. روبنز: موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة: أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧، ص ٣٠١.

(٢) جون ليونز: نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة: حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، ١٩٩٥، ص ٦١.

والتمايز أكبر مما قد يتصور أي باحث، كما استخلص أن الدراسات الوصفية واللغات المحلية قد شُوهت بفعل فشل العلماء في إدراك الاختلاف بين اللغات[١]. واصلت الدراسات الوصفية تطورها مع أعمال إدوار سابير Edward Sapir (١٨٨٤-١٩٣٩)، الذي انكب على دراسة لغات الساحل الباسيفيكي في أمريكا الشمالية، جمع بين الانثروبولوجيا (علم الإنسان) واللغة، تكاد لا تختلف أعماله عن أعمال الوصفيين الآخرين، لكنه اختلف مع السلوكية في أن النماذج التي يتمخض عنها التحليل اللغوي كانت نماذج في عقول المتكلمين[٢]، إلا أن المنهج الذي التزم به في دراساته اللغوية هو المنهج الوصفي.

أما ليونرد بلومفيلد Leonard Bloomfield (١٨٨٧-١٩٤٩) فهو من أهم علماء اللغة الأمريكيين على الإطلاق، الذين ساهموا في تأسيس المدرسة اللغوية الأمريكية، وكان أول من حاول تطبيق المنهج السلوكي في علم النفس على الظاهرة اللغوية. لا شك أن لبلومفيلد ما يبرر لجوءه إلى المنهج السلوكي، فهو أراد لنظريته في اللغة أن «تتوافق مع النظرية الميكانيكية، والتي في إطارها يجب التعبير بشكل كامل عن الأفكار حول الخبرة الإنسانية والنشاط الإنساني، بطريقة تتصل ـ قدر الإمكان بالظواهر الملاحظة في المكان والزمان من طرف أي ملاحظ وكل ملاحظ»[٣]، وهذا ما جعل نظرية بلومفيلد في اللغة تنتمي إلى الدراسات البنيوية الوصفية، فمن جهة يرفض الجانب التاريخي من اللغة، أي دراستها في زمان ومكان محدد وهو زمن حدوثها، ومن جهة أخرى، لا يمكن الحديث عن ما هو عقلي لا يقبل الملاحظة ولا يمكن إخضاعه للتجربة رغبة من بلومفيلد في تحقيق استقلال اللغة وتحويلها إلى علم يتميز بالدقة والصرامة العلمية مثل باقي العلوم الدقيقة.

لقد قامت السلوكية على مبدأ مفاده أن البيئة هي سبب الاختلافات بين البشر، وان أي فعل هو رد فعل، أي أن كل فعل يحدث هو يحدث فقط بوصفه استجابة لمثير خارجي[٤]، ومن هنا نظر بلومفيلد إلى المنهج السلوكي كخشبة الخلاص، وانه السبيل الوحيد لتحقيق الموضوعية

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٢.

(٢) جفري سامسون: مدارس اللسانيات، التسابق والتطور، ترجمة: محمد زكريا كبة، مطابع جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٤، ص ٨٠.

(٣) ر.هـ. روبنز: موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ص ٣٠٢.

(٤) ميلكا إفيتش: اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فاد، المجلس الاعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٠، ص ٢٧٨.

في علم اللغة، حاول دراسة اللغة في السياق الذي وردت فيه من خلال الفعل ورد الفعل، وهو ما يعرف «بالنظريات البيئية» التي ترجع عملية اكتساب اللغة إلى البيئة أو المحيط، كما أن اللغة لا تختلف عن أي سلوك آخر يمكن اكتسابه، وبذلك تكون المفاهيم العقلية كالوعي، والفهم، والذهن لا جدوى منها بالنسبة لجماعة السلوكيين[١]، لان اللغة سوف يتعاملون معها كأي ظاهرة مادية أخرى موجودة في الطبيعة، ومن ثم وصفها وصفا آليا ماديا، ولأن الصوت هو الجانب المادي الذي يسمح بفحص اللغة على هذا النحو، فقد ركز بلومفيلد انتباهه على الصوت[٢]، ولكي يثبت بلومفيلد ضرورة إخضاع اللغة للتجربة، أورد مثاله المشهور الذي تضمنه كتابه الأساسي «اللغة» والذي تضمن أيضا نظريته اللغوية، «لنفرض أن جاك وجيل يسيران في الممر، جيل كانت جائعة، رأت تفاحة في الشجرة، إنها أحدثت ضجيجا مع حنجرتها ولسانها وشفتيها، أزاح جاك السياج، تسلق الشجرة، وأخذ التفاحة، وجلبها إلى جيل ووضعها في يدها، جيل تأكل التفاحة»[٣]، نلاحظ أن كل ردود الفعل التي أحدثتها رؤية التفاحة هي ردود على مستوى الجانب المادي، سواء كان ذلك الضجيج مع الحنجرة أو اللسان والشفتين، فجيل لم تفكر و إنما أدت بها تلك تتابع الردود لأعضائها إلى الكلام، ومنه فالحدث اللغوي يتكون من ثلاثة أجزاء حسب الزمن: الحوادث العملية التي تسبق الفعل اللغوي، ثم الكلام، ثم الحوادث العملية التي تتبع الحدث اللغوي[٤]، الذي يلاحظ هو غياب التفكير من العملية اللغوية، فالعقل البشري لا يحتوي على أية أفكار بعيدا عن البيئة، وبذلك ربط بلومفيلد اللغة بالسياق والظرف الذي تكون فيه، وكل سياق أو موقف يؤدي إلى استجابة معينة، ما يعني أن العقل لا ينتج لغة، و إنما يستقبلها من الخارج فقط ليبدي استجابة معينة، وهذا ما يعتقد أصحاب الاتجاه التجريبي بصفة عامة، فالعقل بالنسبة لهم صفحة بيضاء قبل أن يتصل بالتجربة.

إن الاعتماد على الفعل ورد الفعل هو ما يبين الجانب الآلي في نظرية بلومفيلد، فالإنسان في هذه الحالة لا يختلف عن الحيوان أو الآلات، التي تتلقى مثيرات من الخارج لتبدي استجابات بطريقة آلية خالية من كل جانب فكري أو عقلي، هذا مرده انبهار بلومفيلد بالمنهج التجريبي

(١) ميشال زكريا: قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص ١٠٤.
(٢) ميلكا إفيتش: اتجاهات البحث اللساني، ص ٢٧٨.
(3) Leonard Bloomfield : Language, Great Britain, First Published, 1935, p 22.
(4) Ibid, p 23.

الذي ازدهر في عصره، فكان جون بول واطسون هو الذي طبق المنهج العلمي على البحث العلمي في مجال علم النفس، فرأى إنه لا حاجة للاعتراف بالأمور العقلية التي لا يمكن ملاحظته(١)، وبذلك كانت نظرية بلومفيلد تنص على عملية وصف اللغة في زمن معين، من أجل تحقيق ميزة العلمية في اللغة، وبالتالي أضاف بلومفيلد حلقة هامة للدراسات البنيوية التي تلتزم بعملية سانكرونية للغة، وعليه يمكننا إيجاز خصائص نظرية بلومفيلد في النقاط التالية:

- ❐ تحقيق استقلالية علم اللغة.
- ❐ اعتماد المنهج الوصفي نتيجة للوقوف عند الجانب المادي من اللغة وهو الصوت.
- ❐ رفض المذاهب العقلانية.
- ❐ عدم الاهتمام بالمعنى.

وإذا كان من أهم خصائص المنهج البنيوي الدراسة السانكورنية الوصفية للغة ورفض تاريخها وحيثياتها، والذات التي أنتجتها، أمكننا القول أن نظرية بلومفيلد من النظريات التي أسست للدرس اللغوي الأمريكي في حقل الدراسات البنيوية.

### ٣- تشومسكي ناقدا للمنهج البنيوي

إلا أن عالم اللغويات الأمركي نعوم تشومسكي Noam Chomsky (١٩٢٨- ....) لم يقتنع اقتناع من سبقه من البنيويين فيما يتعلق بالاكتفاء بوصف اللغة، والتعامل معها كأي ظاهر مادية أخرى، وإلغاء دور الذات من عملية إنتاج اللغة، فقدم نقدا لاذعا للمنهج البنيوي، تجسد هذا من خلال تلك الثورة التي قادها في تاريخ اللسانيات ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين.

أحدث تشومسكي منعطفا حاسما من خلال نظريته في النحو التوليدي التحويلي التي أثبت من خلالها أن المنهج البنيوي غير كاف لتفسير الظاهر اللغوية «بسبب محدودية مجاله»(٢)،

---

(١) جون ليونز: نظرية تشومسكي اللغوي، ص ٦٧.

(٢) نعوم تشومسكي: المعرفة اللغوية، طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة: محمد فتيح، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٣، ص ٥٨.

كان مجال اللسانيات البنيوية هو المستوى السطحي من الكلام فقط، أي المستوى المادي، هذه هي المظاهر التي جعلتها البنيوية محور دراستها، إلا أن تشومسكي يعتقد بوجود مبادئ كامنة وراء هذه المظاهر السطحية من الكلام.

فمشكلة اللغويات التقليدية أنها وقفت عند حد الوصف، ولم تتجاوزه إلى التفسير، «إلا أن عملية المعرفة مثل الفاكهة التي مهما كان دور العوامل الخارجية كبيرا، إلا أن الذي يصل بالعصائر إلى مستوى نضجها هو قوة الشجرة الداخلية»[١]، هكذا تكون اللغة، فمهما اجتمعت عوامل البيئة الخارجية، فإنها لا يمكنها تكوين معارفنا وبالتالي لا دخل لها في تكوين لغتنا، غير إنه من المهم القول أن تشومسكي قد بدأ بتقويض الاتجاه البنيوي في وقت طغت فيه الدراسات الوصفية المتأثرة بالاتجاه السايكولوجي السلوكي، الذي ينظر إلى اللغة باعتبارها مجموعة استجابات لمثيرات خارجية بيئية[٢]، سحب تشومسكي ثقته من هذا الاتجاه المادي الذي ينزل بالإنسان إلى أدنى المستويات، فالإنسان بالنسبة لتشومسكي كائن فريد يختلف عن الحيوان أو الآلة حيث يقول تشومسكي: «يجب عدم الخلط بين هذه القدرة في استخدام اللغة وباقي الحركات الطبيعية التي تعبر عن الانفعالات، والتي يمكن تقليدها من قبل الآلات فضلا عن الحيوانات، فالفرق الحاسم هو أن الآلة لا يمكنها أبدا استخدام الكلمات، أو أن تضع مجتمعة علامات أخرى كما نفعل نحن من أجل إيصال أفكارنا للآخرين، هذه قدرة خاصة بالإنسان»[٣]، فعلينا النظر إلى هذا الجانب الذي يميز الإنسان عن باقي الكائنات، وهو جانب جوهري كامن في كل واحد منا خلف تلك المظهر والاختلافات السطحية الموجودة بين اللغات.

إن الخطوة الجديدة التي أخذ تشومسكي على عاتقه القيام بها هي إدخال دور الذات في العملية اللغوية، فلا يمكن بأي حال من الأحوال تصور اللغة في غياب الذات التي أبدعتها، كما لا ينبغي الاهتمام بالجانب المادي العرضي من اللغة، «ولكن المشكلة، إذا ما ركزنا على اللغة المبنية داخليا ـ أميل ما تكون شيئا مختلفا، فهي البحث عن صور التمثيل العقلية التي تقف وراء أداء الكلام وإدراكه، وعن القواعد التي تربط صور التمثيل هذه بأحداث الكلام

(١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢) ميشال زكريا: الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص ٢٦.

(3) Noam Chomsky : CartesianLinguistics, A Chapter In The History of RationalistThought, Cybereditions Corporation, New Zealand, Second Edition, 2002, p 51

المادية[١]، فليست اللغة كما ادعى سوسير واقعة اجتماعية لا شعورية، كما لا يمكن أن تختزل إلى مجرد ردود أفعال مصدرها السياق الخارجي، فالإنسان ينتج اللغة انطلاقا من القواعد الفطرية الموجودة في العقل، والتي ولد الإنسان مزودًا بها، وبذلك تكون عملية التفكير مهمة في اللغة، هذه العملية التي ألغاها المنهج البنيوي، وتعامل مع اللغة كظاهرة يجب دراستها بعيدا عن الذات.

العقل بالنسبة لتشومسكي ليس وعاءً فارغا، فاللغة التي تصدر عن المتكلم تصدر عن وعي منه وليست بصفة آلية، والأمر ليس كما اعتقد بلومفيلد الذي «رأى إنه عندما ينتج المتكلم أشكالا كلامية لم يكن قد سمعها من قبل فإننا نقول إنه تلفظ بها بالقياس على أشكال شبيهة كان قد سمعها»[٢]، وإن تكررت المواقف فالمتكلم يعيد الكلام نفسه القياس إلى ما سمعه من قبل.

إن قول تشومسكي بوجود أفكار فطرية هو نتيجة رجوعه إلى التراث التنويري الأوروبي، بشكل خاص التراص العقلاني الديكارتي، ولقد اعترف تشومسكي نفسه بذلك «لقد ذكرت أن النحو التوليدي سعى لمعالجة القضايا التي أحيت التراث، بشكل خاص الفكرة الديكارتية: أن الفارق الحقيقي بين البشر والمخلوقات الأخرى أو الآلات هو القدرة على التصرف بالطريقة التي اعتادوها الممثلة بالشكل الأوضح في الاستعمال العادي للغة»[٣]، وانطلاقا اعتماد تشومسكي على التراث العقلاني أثبت قصور المنهج البنيوي في دراسة الظاهرة اللغوية، «يحاجج الديكارتيون أنه مهما بلغت درجة تعقيد ابتكار ميكانيكي، فإن جوانب حاسمة مما يفكر ويفعل الإنسان تتجاوز مداه، وهذا يصح على الأفعال الإرادية خاصة، ضح الآلة في حالة محددة ضمن وضع خارجي مخصص، ستجدها «مجبرة» على العمل بطريقة محددة»[٤]، فإذا ما رجعنا إلى مكانة الإنسان في الاتجاه السلوكي، نرى إنه مجبر على القيام بأفعاله وليس حرا في اختياراته، تصرفاته بطريقة ميكانيكية خالية من التفكير، إلا أن تشومسكي أعاد الاعتبار

(١) نعوم تشومسكي: المعرفة اللغوية، طبيعتها وأصولها واستخدامها، ص ١٠٤.
(٢) نعوم تشومسكي: المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٣) نعوم تشومسكي: آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة:عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط١، ٢٠٠٩، ص ٥٩.
(٤) نعوم تشومسكي: قوى وآفاق، تأملات في الطبيعة الإنسانية والنظام الاجتماعي، ترجمة: ياسين الحاج صالح، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط١، ١٩٩٧، ص ١٧٩.

إلى دور العقل والإرادة الحرة التي يتمتع بها كل البشر على اختلافهم، وإلا كيف نفسر تكيف البشر بحسب الظروف والمواقف الجديدة التي تطرأ عليهم طيلة حياتهم؟!.

هكذا بيّن تشومسكي أن الحجج التي ساقها البنيويون هي حجج هزيلة عاجزة عن تفسير الظاهرة اللغوية، لكن كيف كانت نظرية تشومسكي في النحو التوليدي بديلا للسانيات البنيوية؟.

## ٤- نظرية تشومسكي في النحو التوليدي التحويلي

مثلت نظرية النحو التوليدي التحويلي GenarativeTransformationalGrammar ثورة كبيرة في حقل اللغويات، فقامت على جملة من الأسس يعتبر كل واحد منها جزء من الطرح البديل للسانيات البنيوية.

**أ- النحو العام (العالمي)** Grammar Universal:

إن النحو العام من الطروحات المركزية التي قامت عليها نظرية النحو التوليدي والفلسفة اللغوية لتشومسكي، فهو يعتقد بوجود نحو كلي عام يختص به جميع البشر على اختلاف لغاتهم وأجناسهم، وقبل التطرق إلى مفهوم القواعد الكلية، من الضروري أن نعرف مفهوم اللغة كما عرّفها تشومسكي، فاللغة عنده هي «مجموعة (متناهية أو غير متناهية) من الجمل، كل جملة منها محدودة في الطول، ومكونة من مجموعة متناهية من العناصر، وكل اللغات الطبيعية في شكلها المكتوب أو المنطوق هي بهذا المعنى»[١]، ينسحب تعريف تشومسكي للغة على جميع لغات العالم، لان هناك قواعد كلية عالمية مشتركة بين جميع اللغات كامنة في عقل كل منا بالفطرة، ثم يضيف تشومسكي بأن «هناك اهتمام متجدد «للقواعد العالمية» تُرجِم الآن إلى نظرية تحاول تحديد الخصائص العامة لهذه اللغات التي يمكن تعلمها بطريقة عادية من قبل البشر» و«هذه المبادئ غنية، مجردة، ومحددة، ويمكن استخدامها لبناء تفسيرات متنوعة من الظواهر»[٢]، وينبهنا تشومسكي إلى أن هذه القواعد الكلية لا تساهم فقط في تفسير الظاهرة

(1) Noam Chomsky : Syntactic Structures, Mouton de Gruyter, Berlin, New York, Second Edition, 2002, p 13.

(2) Noam Chomsky : Language and Freedom, essaypresented as a lecture at the UniversityFreedom and The HumanSciences Symposium, Loyola University, Chicago, January, 8-9, 1970, Producedwith permission from The Chomsky Reader, Ed, James Peck, 1987, P 140

اللغوية، ولكن أيضا مختلف السلوكات الأخرى التي تصدر عن الإنسان والتي تتجلى في مختلف ميادين حياته. تحدث تشومسكي عن وجود ملكة اللغة باعتبارها «عضو لغة» مثل باقي أعضاء الجسم الأخرى، على النحو الذي وصف به العلماء الجهاز البصري أو جهاز المناعة بوصفها أعضاء من الجسم[١]، وهذا ما يفسر أن العضو المسؤول عن اللغة هو من طبيعة مادية بيولوجية، وهو عضو موجود في الدماغ، «الحالة البدئية هي ملكية بشرية مشتركة، لا بد أن تشكل اللغات وفق القالب نفسه، عندما تم استقصاء اللغات بشكل أدق من وجهة نظر النحو التوليدي، تبين أن تنوعها قد أسيء تقديره بشكل جذري...فالتنوع والتعقيد لا يمكن أن يكونا أكثر من مظهر سطحي»[٢]، وهذه الحالة البدئية تحدد بالملكة اللغوية، وبالتالي فلغات العالم مختلفة على المستوى السطحي فقط، لان النحو العام هو الذي يشكل هذه اللغات هو مشترك بين جميع البشر.

غير أن القول بوجود نحو عام هي مسألة كانت سائدة قبل تشومسكي، كان كتاب «النحو العام والنحو المنطقي» مرجع مهم في اللغويات، تم تأليفه في دير بورت روايال من طرف عالمين لامعين هما أنطوان ارنولد وكلود لانسلوت، فكان ارنولد متأثرا إلى حد كبير بباسكال وديكارت وأوغسطين، فقد وضع في « كتاب النحو » نظرية تبين دور العقل ومحتوياته في تفسير طبيعة اللغة[٣]، وكانت مدرسة بورت روايال أو من فتح إمكانية التفسير العقلي للظاهرة اللغوية، ويعد كتاب النحو من أهم الكتب تأثيرا، «فتأثيره كان أعظم من أي من الكتب الأخرى في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ويعد المبدأ القائل بأن بنية الفكر تحدد بنية التعبير اللفظي واحدا من المبادئ التي يستدل بها في الفكر اللغوي الأوروبي لعقود عدة تلت نشر « كتاب النحو »[٤]، فمما لا شك فيه أن المناخ الأوروبي وخاصة الفرنسي قد كان مهدا لنشأة العديد من التيارات الفلسفية العقلية، وقد ازدهرت الفلسفة العقلية في فرنسا كرد فعل للمذاهب الدينية التي سيطرت على الفكر في تلك الفترة، وكان الاهتداء بنور العقل شعار عصر الأنوار، وكانت النظرة العقلية للغة التي طرحتها مدرسة بورت روايال تعد بديلا للاتجاهات الدينية السائدة آنذاك.

---

(١) نعوم تشومسكي: آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ص ٣٥.

(٢) نعوم تشومسكي: المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٣) روي هاريس و تولبت جي تيلر: أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٥٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٣.

يعتقد تشومسكي «أن مصطلح النحو التوليدي مناسب تماما، ويجب الاستمرار في استخدامه، ومصطلح توليد generate هو الترجمة الأنسب لمصطلح همبولدت إنتاج erzeugen الذي كان يستخدم في كثير من الأحيان على ما يبدو بالمعنى المقصود هنا»[١]، والتوليد يقتضي أن يكون مصدر اللغة داخلي وكامن فينا لان «المعرفة باللغة هي معرفة فردانية Individualistic جوانية بالنسبة للعقل/الدماغ البشري[٢]، ما يعني أن تشومسكي قد تناول دراسة اللغة من الناحية الداخلية وليست الخارجية، وبالتالي بمعرفتنا باللغة وبأي معرفة أخرى تتم بطريقة فطرية «غنها جزء من إعدادنا الإحيائي المحدد بالوراثة، إذ تماثل هذه الخصائص عناصر طبيعتنا المشتركة التي تجعل من اللازم أن تنمو لنا أرجل وأذرع بدلا من أجنحة[٣]، ما يعني أن اللغة شيء يحدث لنا وينمو معنا فطريا، وهي ليست شيئا نكتسبه من البيئة الخارجية.

ولتوضيح فكرة تشومسكي حول النحو العام سنعرض المثال الذي قدمه «يمكننا أن نتخيل الحالة البدئية لملكة اللغة بوصفها شبكة ثابتة موصولة بعلبة مفاتيح، تتكون الشبكة من مبادئ اللغة، في حين أن المفاتيح هي الخيارات التي تقررها التجربة، عندما نغير المفاتيح بطريقة نحصل مثلا على الألمانية، وعندما تغير بطريقة أخرى نحصل على اليابانية، فكل لغة ممكنة تغير بغيار محدد لمفاتيح»[٤]، كل اللغات موجودة بالقوة في العقل، والتجربة تحدد نوع اللغة الذي يجب أن يكون، فالتجربة هي المحفز لتلك المبادئ الفطرية، فأن يولد الإنسان في الهند معناه أنالعقل سيختار اللغة الهندية وهلم جرا.

لقد اعتبر الوصفيون أن اللغات مختلفة في الأصل، لذلك اهتموا بدراسة هذه الاختلافات، إلا أن الهدف بالنسبة لتشومسكي كان الكشف عن «المبادئ الكبرى التي تثوي خلف أنحاء كل اللغات» بغية «الحصول على معرفة أعمق بالطبيعة الأكثر عمقا للغة وللفكر الإنسانيين»[٥]، علينا توجيه اهتمامنا إلى الجانب العميق المسؤول عن لغاتنا من أجل معرفة عميقة تتجاوز كل

(1) Noam Chomsky : Aspect of The Theory of Syntax, The MIT Press, 1965, p 9.

(٢) نعوم تشومسكي: آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ص ٩.

(٣) نعوم تشومسكي: اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني، دار طوبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠ ص ١٧.

(٤) نعوم تشومسكي: آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ص ٤٢.

(٥) نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ترجمة: محمد الرحالي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٣، ص ١٢٥.

معرفة وصفية سطحية، ويتمثل الجانب العميق بالنسبة لتشومسكي في القواعد العامة المسؤولة عن لغتنا، والتي لم ينتبه لها أصحاب المنهج الوصفي.

**ب- المظهر الإبداعي للغة Creative Aspect:**

إن عدم الإحالة إلى الذات كان من أهم الأسباب التي جعلت تشومسكي يبين جوانب النقص في قدرة المنهج البنيوي في تفسير اللغة، ولكي يثبت تشومسكي ما ذهب إليه يؤكد على أهم خاصية تتصف بها جميع اللغات، حيث يقول: «نفهم بوضوح إنه من الخصائص الأساسية التي تتصف بها جميع اللغات بصورة مشتركة هي المظهر الإبداعي Creative Aspect، فهذه هي الخاصية الأساسية التي تمتاز بها اللغة من حيث أنها توفر للإنسان وسيلة للتعبير عن الأفكار بصورة غير متناهية، وللتفاعل المناسب في عدد غير متناه من المواقف والأوضاع الجديدة»[١]، فالفهم الحقيقي للغة ينطلق من فهم المظهر الإبداعي لها، وإدراك حقيقة أن الإنسان ينتج عدد لامتناه من الجمل كلما اقتضى الأمر ذلك، فهو يبتكر كلمات جديدة حسب الظروف المتجددة، وسبب عجز الاتجاه السلوكي هو نفيه لمسؤولية المتكلم عن لغته، وتعاطيه مع اللغة في جانبها السطحي المادي السطحي، ويعتبر قول تشومسكي بالجانب الإبداعي للغة ردا على الاتجاهات التي اختزلت اللغة إلى مجرد ردود أفعال تتم بطريقة آلية ميكانيكية، وهذه القدرة الخلاقة أي قدرة الإنسان غير المحدودة «نعني بها الطاقة أو القدرة التي تجعل أبناء اللغة الواحدة قادرين على إنتاج وفهم عدد كبير، بل غير محدود من الجمل التي لم يسمعوا بها من قبل ولم ينطق بها أحد من قبل»[٢]، يولد البشر ويعيشون لمدة قصيرة أو طويلة، وما تعملوه من كلمات في بداية حياتهم يعتبر محدودا إذا ما قورن باللغة التي يستخدمونها طيلة حياتهم للتعبير عن مواقفهم، «المشكلة التي تتعلق بمشكلة ديكارت، من صميم هذه المشكلة ما يمكن أن نسميه «المظهر الإبداعي لاستعمال اللغة»، فقد لاحظ ديكارت، ومن تابعه على رأيه أن الاستعمال السوي للغة مبدع على الدوام وغير متناه، كما يبدو إنه حر من تحكم المثيرات الخارجية والحالات الداخلية»[٣]، وهنا يربط تشومسكي بين الحرية والجانب الإبداعي للغة، لأن كل فرد حر في التعبير عن أفكاره بصفة متجددة، غير خاضع لأي مثير داخلي أو خارجي.

---

(1) Noam Chomsky : Aspect of The Theory of Syntax, The MIT Press, 1965, p 6.

(٢) جون ليونز: نظرية تشومسكي اللغوية، ص ٥٧.

(٣) نعوم تشومسكي: اللغة ومشكلات المعرفة، ص ١٧.

وكل لغة هي نتيجة لتفاعل عاملين يقول تشومسكي: «كل لغة هي نتيجة لتفاعل عاملين: الحالة البدئية، وسيرورة الخبرة، إذ يمكننا أن نفكر بالحالة البدئية بوصفها «جهاز اكتساب» الذي يأخذ الخبرة كـ«دخل» ويعطي اللغة كـ«خرج»[١]، تلعب اللغة دور المثير الذي يحفز المبادئ الكامنة الموجودة في العقل، ويرى تشومسكي في موضع آخر أن هناك ثلاثة عوامل لها دورها في نمو اللغة: التجهيز الوراثي الذي نجده عام ومشترك بين جميع البشر، والتجربة التي ينتج عنها التنوع في اللغات، ومبادئ غير خاصة بالملكة اللغوية[٢]، فالبرنامج الوراثي هو النحو العام المشترك بين جميع البشر بصفة تدخل في تركيبهم كبشر، والتجربة تلعب دور القادح لهذه المبادئ الفطرية، ومبادئ أخرى مستقلة عن الملكة اللغوية يمكن استعمالها في اكتساب اللغة وفي ميادين أخرى.

كما أن هناك خاصية أخرى «تقوم اللغة البشرية على خاصية أولية، إنها خاصية «اللامحدودية» (اللانهائية) المتفردة التي تنكشف بشكلها الأنقى عن طريق الأعداد الطبيعية ٣، ٢، ١....، فالأطفال لا يتعلمون هذه الخاصية، ما لم يمتلك العقل المبادئ الأساسية قبلا، لا يمكن لأية كمية من الأدلة أن توفرها»[٣]، إضافة إلى خاصية الإبداع فلغتنا تتميز باللانهائية أيضا، أي أن لدى الإنسان قدرة لامتناهية على إنتاج عدد غير محدود من الجمل.

**ج- البنية السطحية والبنية العميقة Surface Structure and Deep Structure:**

على الرغم من أن تشومسكي حاول تجاوز المنهج البنيوي، إلا إنه لم يتخلص من منطق الثنائيات الذي ميّز هذا المنهج، فتحدث عن البنية السطحية والبنية العميقة، والكفاية اللغوية والأداء الكلامي.

أثناء التمييز الذي أقامه تشومسكي بين البنية العميقة والبنية السطحية للجملة، بيّن أن البنية العميقة مرتبطة بالجانب الدلالي للجملة، بينما تتمثل البنية السطحية هي التركيب السطحي للوحدات التي تحدد التفسير الصوتي والصورة الفيزيائية للجملة[٤]، يشير التركيب العميق إلى

(١) نعوم تشومسكي: آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ص ٣٦.

(٢) نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ص ١٠١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤) محمود فهمي زيدان: ص ١٤٤.

المعاني الموجودة في الذهن، وهذا ما يفسر اهتمام تشومسكي بجانب المعنى الذي أهمله المنهج البنيوي، والذي ينظم العلاقة بين التركيب العميق والتركيب السطحي هي تلك القواعد التي تطبق على الأولى فتحولها إلى الثانية، والتي أطلق عليها اسم «القواعد التحويلية» فتطبق على البنية العميقة فتحولها إلى بنية سطحية في شكل أصوات متتابعة[١]، ومنه للجملة مستويين، المستوى الدلالي والمستوى المادي، فجانب المعنى هو جانب عقلي مجرد، يقول تشومسكي «إن النحو التوليدي نظرية تهتم بشكل ومعنى الصورة التعبيرية لأي لغة كانت»[٢]، أما بالنسبة لكيفية تحويل المعاني الموجودة في الذهن إلى أصوات، فإن تشومسكي يحدد ثلاثة عناصر يتم من خلالها تحويل البنية العميقة إلى بنية سطحية، «تتكون القواعد التوليدية والتحويلية من تنظيم من القواعد قادر على توليد وتعداد جمل اللغة، يتم تحليل هذا التنظيم من خلال المكونات الثلاثة (الفونولوجي، التركيبي، الدلالي)، فهذه المستويات تساعد على تحليل اللغة، وتعمل على تحقيق الوصف الدقيق والواضح، والذي ما كان ليتوفر على نحو علمي من دون هذه المستويات»[٣]، ويعتبر المكون التركيبي هو المكون التوليدي الوحيد لأنه يصف البنية العميقة للجملة، «ولكل مكون مهمته الخاصة والتي لا يقوم بها بمعزل عن مهام المكونات الأخرى، فبعد أن يبين لنا المكون التركيبي بنى الجملة، يقدم المكون الدلالي تفسيرا لمعاني هذه البنى، كون المكون التركيبي متصل بالبنية العميقة، بعد ذلك يخص المكون الفونولوجي كل تركيب لغوي بنطق خاص»[٤]، تنظم القواعد التوليدية التحويلية وتعمل من خلال هذه المكونات الثلاثة وتكامل مهامها، فالمكون التركيبي يخص المعاني الموجودة في الذهن، ثم عن طريق العناصر التحويلية، تتحول هذه المعاني إلى صوت وهو الكلام الذي نعبر به عن أفكارنا.

### د- الكفاءة اللغوية والأداء الكلامي Competence/ Performance:

تحتل التفرقة الحاسمة التي أقامها تشومسكي بين الكفاءة اللغوية (Competence) والأداء الكلامي (Performance) مركز الثقل في نظرية تشومسكي اللغوية، فأصبحت هذه التفرقة

---

(١) فاطمة طبال بركة: النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص ١٢٩.

(٢) نعوم تشومسكي: المعرفة اللغوية، طبيعتها وأصولها واستخدامها، ص ٥٣.

(٣) ميشال زكريا: الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، ص ١٣٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

من أهم المبادئ التي اشتهر بها تشومسكي إضافة إلى تفرقته بين البنية السطحية والبنية العميقة، فالكفاءة اللغوية «تعني الاستبطان الكامن عند الفرد لقواعد لغة ما، أي قدرة الفرد على تكوين جمل وفهمها، بما في ذلك الجمل التي لم يسمع بها من قبل، وهي تشمل أيضا القدرة على التفرقة بين التركيب الذي يشكل جمل مفهومة في لغة ما، وغيره من التراكيب غير المقبولة نظما»(١)، وبالتالي فالكفاءة اللغوية هي معرفة ضمنية بقواعد اللغة، تسمح بالتمييز بين الحمل الصحيحة والخاطئة، لأن هناك جملا تبدو ظاهريا أنها صحيحة نحويا، لكنها لا معنى لها، فالقدرة تختص بالمعنى أي معنى الجمل.

أما الآداء الكلامي «فيستعمل هذا المصطلح في اللسانيات التوليدية التحويلية للتعبير عن استعمال الفرد الفعلي للغة الأم»(٢)، فإذا كانت الكفاءة اللغوية متعلقة بالمعاني والدلالات الموجودة في العقل، فإن الآداء هو التعبير عن تلك المعاني في شكل أصوات، فهو تجسيد لهذه الكفاءة، وبالتالي فإن الكفاءة اللغوية ترتبط بالتركيب العميق، بينما يرتبط الآداء بالتركيب السطحي للجمل، ومنه فالآداء الكلامي مرتبط بالجانب المادي الفزيولوجي من اللغة، ناتج عن تتابع الكلمات، ودور القواعد التحويلية هو تحويل البنية العميقة إلى بنية سطحية، أي تحويل المعاني الموجودة في الذهن إلى كلام فعلي.

## ٥- تعليقات على النحو التوليدي

لقد أثارت موجة البنيوية حماس الكثير من العلماء والمثقفين الذين سارعوا إلى تبني هذا الاتجاه الفكري، فكان أن اكتسحت البنيوية ميادين معرفية عديدة، كالأدب، الانثروبولوجيا، السياسة، علم النفس..وغيرها، كانت ذلك الفكر الذي عبّر عن توجه جديد لدى الإنسان، وما ناله هذا التوجه من بريق جلب إليه العديد من الباحثين والعلماء، «فتميزت إحدى الميزات الحاسمة خلال هذه اللحظة البنائية في كثافة التبادلات الجارية بين الفروع العلمية المختلفة، وهذا ما سمح بتنقل استثنائي للمفاهيم من حقل معرفي إلىآخر ومن كاتب إلىآخر، وأصبح هناك اقتصاد تبادل ثقافي حقيقي، يعمل الآن مع لعبة استعارات، ترجمات، وتحولات مفاهيمية

(١) عياد حنا، معجم اللسانيات الحديثة انجليزي_عربي، مكتبة لبنان ناشرون، دط، ١٩٩٧، ص ٢٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٠.

في النزعة البنائية من علم إلى آخر»[١]، حيث مثّلت البنيوية ذلك النموذج الذي كان على البنيويين الاهتداء بنوره، لأنها تحتكم إلى معايير المنهج العلمي الدقيق.

لكن نعتقد أن مأزق المنهج البنيوي مرده أمرين، إلغاء الذات والانسلاخ عن التاريخ، حيث ضل التحليل البنيوي على المستوى الشكلي فقط «تتمثل المشكلة المطروحة من قبل البنائية في إعادة التفكير في الذات، بعد اكتشافات اللاوعي والمحددات التاريخية والاجتماعية وليس في القيام بطمس هذه الأخيرة»[٢]، لذلك تميزت البنيوية بمناهضة كل ما هو إنساني طمعا منها في اللحاق بركب العلوم الدقيقة.

حاول تشومسكي تجاوز اللسانيات البنيوية بإقامة السنية توليدية تحويلية، فأعاد الاعتبار للذات الإنسانية ودورها في العملية اللغوية، بل وفي بناء معارفها وتاريخها، إلا أن تشومسكي هو الآخر لم يبدع نظرية أصيلة، فكانت نظريته عبارة عن تجميع لتراث التنوير الأوروبي بداية من أفلاطون إلى ديكارت، خاصة ديكارت الذي استشهد بطروحاته كثيرا، فأراد مناهضة البنيوية بعدة فكرية من التراث التنويري.

أيضا إن قوله بنحو كلي عام يتنافى مع قوله بالجانب الإبداعي في اللغة، «فالناطق بلغة من اللغات لا يتعلمها إلا لأنه يتمثل أساسا، ومن غير وعي، نظاما إدراكيا يسمح له ببناء جملة صحيحة أو استخدام تعابير حرة لم يسبق له سماعها»[٣]، فلغة الإنسان ما هي إلا انعكاس للنحو الكلي الموجود بصفة فطرية، وهنا يكون خاضعا لحتمية فطرية وينتفي كل مجال للإبداع، لان كل ما هناك هو نحو موجود بشكل مسبق في الدماغ، «هنا بالذات يكمن مأزق تشومسكي: الدفاع عن النحو التوليدي بعقل لاهوتي ومنطق تقليدي، الأمر الذي جعله مشدودا بفكره إلى الوراء، ولذا فهو يبدو في نظريته حول النحو الكلي تقليديا قياسا على ديكارت»[٤]، لأن تشومسكي لم يضف جديدا بقدر ما استنجد بالتراث الديكارتي، أما إذا رجعنا إلى نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية فهي تعتبر جديدة بالنسبة لما كان سائدا قبلها.

---

(١) بوبكر بوخريسة: مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية، ص ص ٣٩-٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥١.

(٣) علي حرب: أصنام النظرية وأطياف الحرية (نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي، دط، دت، ص ٧٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٧٥.

لم يتخلص تشومسكي من منطق الثنائيات الذي ميز المنهج البنيوي، كذلك ضلت اهتمامات تشومسكي حبيسة دراسة الجملة، ولم تتعدى اهتماماته اللغوية نحو الجملة كما عرّف اللغة بانها مجموعة من الجمل، أي إنه اختزل اللغة إلى مجرد جمل، كما ضلت دراسة تشومسكي محدودة بسبب محدودية مجالها، فهو لم يهتم بالجانب التواصلي بين البشر «ذلك أن الإنسان بمجرد أن يفكر ويتخيل أو يرمز ويتكلم، يتعدى المجال العضوي والوراثي، نحو مجال آخر يجسده النشاط الثقافي والفعل التواصلي والوسط المفهومي أو الإبداع التخيلي»[١]، لكن تشومسكي لم يأت على ذكر أي جانب يمثل المظهر التواصلي للغة.

أما بالنسبة لمفكري ما بعد الحداثة «يمثل تشومسكي رمزا للتقليد التنويري البائد، مفكرا مازال أسيرا للأفكار «الميتاسردية» التي يفرزها كل من العقل، الحقيقة، والنقد في نهاية المطاف البحثي»[٢]، فتشومسكي انطلق من موقف نقدي تجاه اللغويات البنيوية، ليثبت في نهاية المطاف حقيقة عقلية ماورائية، فالحقيقة بنظر تشومسكي موجودة في عقل كل منا.

بيّن ميشال فوكو حدود العقل وقصوره أمام إدراك كل الحقائق حيث يقول: «فالعقل حتى في السياق الذي وضعه فيه ديكارت كان يستنير بالأدلة، إضافة إلى أن ديكارت قد عجز عن حل مشكلة كيفية الانتقال من الأفكار الواضحة والمميّزة إلى الأفكار أو الغرائز الأخرى، وبذلك لا يوجد ابتكار، فالعقل بالنسبة لديكارت أو حتى الابتكار الحقيقي الفعلي يكمن في المرور من حقيقة إلى أخرى»[٣]، فلا يمكن أن تكون حقيقة معارفنا بنظر فوكو موجودة في العقل، وإنما هي انعكاس لظروف سياسية واجتماعية تسود في فترة معينة، ففوكو من أهم المفكرين الذين سحبوا ثقتهم من التنوير ومقولاته.

(١) المرجع نفسه، ص ٧٦.

(٢) كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ما عبد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة: عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص ١٤٨.

(3) Noam Chomsky, Michel Faucault : Human Nature, Justice vs Power, Edited by FronsElders, in The Independent VoicesSeries, Souvenir Press, First Published, 1974, p 5.

# الخاتمة

لا شك أن إلغاء الذات نتج عنه إلغاء التاريخ في المنهج البنيوي، لكن مع صدور كتاب تشومسكي «التراكيب النحوية» عام ١٩٥٧ اختلفت النظرة للبنيوية، فأحدث تشومسكي بهذا الكتاب تغيرا كبيرا في نظرة الباحثين إلى اللغة، فظلت نظرية النحو التوليدي ولمدة طويلة من الزمن مرجعا فكريا للكثير من العلماء والباحثين.

فتح تشومسكي مجالا جديدا للدرس اللغوي، تمثل في إدخال دور العقل في بناء اللغة وتكوين معارفنا، ومنه دخل تشومسكي الحقل الفلسفي من هذا الباب.

فتحت نظرية تشومسكي أفقا جديدا في الدراسات العلمية وذلك من خلال قوله بأن العضو المسؤول عن اللغة هو عضو مادي فيزيولوجي، فتطورت تبعا لهذا دراسات لسانية مؤسسة على المنهج العلمي.

كما كانت التفرقة التي وضعها تشومسكي بين البنية العميقة والبنية السطحية مهمة من الناحية المنهجية

فلقد أعاد تشومسكي الاعتبار لذلك الجانب الإنساني في الإنسان الذي لطالما غيّبته الاتجاهات المادية الميكانيكية التي سادت عصره، والتي حوّلت الإنسان إلى فأر تجارب، فكان رد تشومسكي بأن للإنسان عقل وقدرة على التفكير والإبداع والخلق.

كما أن اهتمام تشومسكي بجانب المعنى كانت له أهميته البالغة في الدرس اللغوي، لان المنهج البنيوي ظل تحليله للغة على المستوى الشكلي فقط، فاعتبرت المدارس البنيوية أن الاهتمام بالمعنى من شأنه أن يشوه البحث العلمي للغة كونه يفتح المجال أمام الأحكام الذاتية وبالتالي لا يمكن تحقيق الموضوعية.

إلا أن تشومسكي ظل حارسا لنظريته أمام كل تغير، وهو ما دفع بنقاده إلى اعتباره مفكر دوغمائي لا يتكيف مع التغيرات الحاصلة على مستوى البحث اللغوي، كما أن نظريته لا يمكن التحقق من مبادئها علميا، ففكرة النحو العام أو الأفكار الفطرية هي أمور ماورائية لم يثبت العلم صحتها، ومنه ضل تشومسكي رمزا لذلك المفكر الكلاسيكي الذي يدافع عن حقائق ميتافيزيقية استقاها من الموروث الأوروبي الكلاسيكي الذي تجاوزته التطورات العلمية في

كثير من الأمور، ففي حين كان الاتجاه العقلي لدى مفكري الأنوار ردا على سيطرة الكنيسة ورجال الذين في تلك الفترة، فاستغل تشومسكي ذلك التراث لمجابهة حركات علمية آخذة في التطور، فنحن لا ننكر محاولة المنهج البنيوي في الارتقاء باللغة إلى مستوى العلوم الطبيعية، وكانت لهم انجازات هائلة في مجال اللغويات كعلم الأصوات مثلا، ودور البنيويين في تغيير تلك النظرة السائدة للغة أثناء القرن التاسع عشر.

نعتقد أن الرواج الذي حضت به نظرية تشومسكي التي حقق بها شهرة واسعة بين أوساط المثقفين والباحثين الذين اتخذوها مصدر إلهامهم، هي نتيجة تلك الثورة التي أحدثتها في حقل الدرس اللغوي، ونحن نعرف أن كل جديد في مجال الفكر يكتسب بريقا يجعله محل اهتمام لدى الباحثين، مثل البريق الذي اكتسبته البنيوية من خلال تلك الثورة التي قامت بها ضد الدراسات التاريخية.

# أدوات ومبادئ المنهج البنيوي عند كلود ليفي شتراوس

د. حمـزة جابر سلطان الأسدي(*)

م. م. أحمد كاظم علي الساعدي(*)

## تمهيد

يمكن القول بأن المنهج هو مجموعة من القواعد والعمليات العقلية، ينظمها الباحث تنظيما منطقيا تهدف إلى الكشف عن حقيقة الموضوع المراد دراسته والبرهنة عليها والتأكد من صحتها. وهذا التعريف للمنهج يفرض على الباحث الرامي إلى تفسير ظاهرة من الظواهر، استعمال مجموعة من الأدوات تكون بمنزلة وسائل لتفسير الظاهرة قيد البحث، وتمثل الطريقة أو الخطوات المنهجية التي يسير بمقتضاها للوصول إلى هدفه المنشود، وهذه الأدوات هي التي ترسم الصورة الواضحة لمنهجه وتميزه عن باقي المناهج، وكثرة الظواهر التي تحيط بالإنسان وتنوعها واختلافها، تحتم على الباحث استعمال مناهج متعددة بتعدد الظواهر المدروسة، وما يدلل على ذلك كثرة المناهج وتعددها، فهنالك المنهج التجريبي، والمنهج العقلي، والمنهج التأريخي، ... إلخ. وكل منهج من هذه المناهج له أدوات بحث خاصة به. وليس هذا فقط بل إن هذه المناهج تستند على مجموعة مبادئ تشكل القاعدة الرئيسة التي يستند إليها البحث العلمي.

وشتراوس الباحث في علم الأنثروبولوجيا، قد وضع منهجا جديدا في البحث وهو المنهج البنيوي، الذي يفسر الظاهرة من خلال اكتشاف البنية التي تكمن وراءها، ولكثرة المصادر التي استقى منها أفكاره، وتعدد الظواهر التي تناولها بالدراسة، أراد من هذا المنهج أن يصلح في تفسير كافة الظواهر،

(*) أستاذ مساعد/ جامعة الكوفة، كلية الآداب/ فلسفة إسلامية.

لذلك يمكن بوضوح ملاحظة أن منهجه البنيوي يجمع ما بين المنهج التجريبي والمنهج العقلي، إلا أن الغالب عليه هو اعتماده على معطيات العقل، أكثر من اعتماده على معطيات التجربة.

يسير المنهج البنيوي عند شتراوس من المعلوم إلى المجهول، وهذه المسيرة البحثية تكون على وفق مجموعة من القواعد والعمليات العقلية، وتستند إلى مجموعة مبادئ وضعها أساسا لمنهجه ولتعيين الخطة المنهجية التي يسير على خطاها في تفسيره للظواهر واكتشاف حقيقتها. خصوصا أن البنية التي ينشدها هي ليست بنية شعورية كامنة في الواقع المحسوس ويمكن إدراكها بمجرد ملاحظتها و إجراء التجارب عليها، بل هي بنية لا شعورية وهذه البنية لا يمكن إدراكها إلا من خلال مجموعة إجراءات منطقية وقواعد عقلية.

ففي كتاب الأنثروبولوجيا البنيوية الذي رسم صورة واضحة للمنهج البنيوي عند شتراوس، أكد فيه على مجموعة أدوات تبين طريقة تفسيره للظواهر، وبعض هذه الأدوات كان واضحا غاية الوضوح، فقد أشار إليها بنفسه، لكن بعضها، لم يكن واضحا بما فيه الكفاية، فهو مضمر خلف النصوص الشتراوسية! لكن ومن خلال البحث والتمحيص يمكن للباحث اكتشاف هذه الأدوات المضمرة، من حيث إن شتراوس استخدمها كوسائل لتفسير الظاهرة. ومن هنا يمكن تحديد خمسة أدوات أو وسائل حاول من خلالها تفسير الظواهر وهي: (الملاحظة، التجربة، النموذج، البنية، النسق أو النظام)،

إن هذه الأدوات ترتبط ارتباطا مباشرا بعمليتي التحليل والتركيب، فكل منها تتضمن هاتين العمليتين بين طياتها. وذلك لأن المنهج البنيوي عند شتراوس يبدأ من المعلوم (الظاهرة)، للوصول إلى المجهول (البنية اللاشعورية)، وهذه الطريقة تتم بالاعتماد على معطيات العقل، «أي أنه يقوم على تتابع منظم لعدد من العمليات العقلية. وهذه العمليات تبدأ بتفكيك الموضوع لاكتشاف عناصره التكوينية من ناحية، والعلاقات التي تصل بين هذه العناصر من ناحية ثانية. وتنتهي بإعادة تركيب الموضوع، لكن على النحو الذي يكشف عن الدلالة العلائقية للعناصر وأبعادها الوظيفية. والمسافة بين الموضوعات، قبل هذا التفكيك - التركيب وبعده، هي المسافة بين العالم حيث لا يبدو معناه والعالم نفسه بعد أن تتكشف معاني ووظائف موضوعاته»[١].

إن عملية عقلنة الوقائع تتم من خلال ملاحظة الظاهرة، وتحليلها، ومن ثم تركيب نماذج

(١) عصفور، جابر. نظريات معاصرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص٢١٤.

عقلية على غرارها، تساعد على اكتشاف البنية التي تختفي وراءها ومعرفة النسق الذي يحكمها. ويهدف شتراوس من هذه العلمية إلى إقامة علاقة وثيقة بين المحسوس والمعقول، إذ يقول في (مداريات حزينة): «فالمشكلة في كل الحالات هي العلاقة بين المحسوس والمعقول، والهدف المنشود هو ذات: أي بلوغ نوع من العقلانية الفوقية، التي تستهدف إدماج الأول في الثاني، دون التضحية بأي من خصائصه»(١).

## المقصد الأول: أدوات المنهج البنيوي

### أولا: الملاحظة:

إن الملاحظة هي مشاهدة الوقائع مشاهدة منهجية، تعتمد على الحواس وما يستعان به من أدوات الرصد والقياس، وتعتمد على العقل الذي يقوم باختيار الوقائع وتحليلها(٢). لذلك تعد من الخطوات الأولى التي يعتمد عليها الباحث في منهجه الذي يرمي من خلاله دراسة موضوع ما، وقد ميز شتراوس بين خطوتين أساسيتين في المنهج البنيوي هما: الملاحظة والتجربة، فما هي الملاحظة عنده؟

الملاحظة عند شتراوس تعني «ملاحظة جميع الوقائع ووصفها على نحو دقيق، دون السماح للآراء النظرية المسبقة بتشويه طبيعتها وأهميتها»(٣). ويجب على الملاحظ أن يطرح كل القيم الخاصة بمجتمعه، ويتنازل عن مناهج أفكاره أيضا، لبلوغ صياغة صحيحة(٤).

ومن هذا التعريف نرى أن شتراوس يشدد على ضرورة ملاحظة الوقائع، ملاحظة موضوعية، من خلال استبعاد كافة الأفكار التي من شأنها أن تؤثر على الوقائع الملاحظة. لكن كل هذا قد لا يحقق الموضوعية المنشودة، ويشير شتراوس إلى ذلك صراحة، حيث يرى إن الوقائع قد تفقد بعض أصالتها أثناء الملاحظة، وذلك من خلال تأثر الملاحظ ببعض المعتقدات السائدة في مجتمعه، ولكنها على الرغم من ذلك خطوة لا غنى عنها ومهمة في حقل الدراسات الأنثروبولوجية(٥)، لأنها

---

(١) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. مداريات حزينة، ص٦٤.

(٢) ينظر: قاسم، محمود. **المنطق الحديث ومناهج البحث**، (ط.٢)، مصر، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٣، ص٧٨.

(٣) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٣٢٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٤١٧.

(٥) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **من قريب ومن بعيد: الدوائر الباردة**، ص٢٤٤.

تظهر ابتدءا من المعطيات الملاحظة أن الظواهر تحكمها قوانين عديدة[١]. فالمهمة الأولى التي تقع على عاتق الباحث البنيوي هي معرفة الوقائع من خلال ملاحظتها، وتحليلها تحليلا عقليا، لمعرفة النموذج الصحيح الذي سيلائم هذه الوقائع المدروسة[٢].

إن معرفة الوقائع وملاحظتها على وفق المنهج البنيوي، تتم من خلال إجراءين يدخلان تحت مسمى الملاحظة. الإجراء الأول هو رصد الوقائع وتسجيلها، أما الإجراء الثاني، فهو وجوب دراسة الوقائع بذاتها، وفي علاقتها مع الكل، أي معرفة التطورات التي قادتها إلى الوجود، وربط كل تبدل ملاحظ في مكان ما بظروف الظاهرة كلها[٣]. وعلى هذا الأساس يتميز المنهج البنيوي عند شتراوس بطابعه المقارن، «فهو يقتضي المقابلة الدقيقة بين الوقائع الدالة وغيرها والقدرة على التقاط النوع الأول لاكتشاف العناصر المشتركة فيه الصالحة لأن تؤخذ أساسا لتكوين النموذج المنشود»[٤]. وفي هذا الصدد يقول شتراوس: «ما يهم هو معرفة أي مستوى من الملاحظة هو الأكثر جدوى في الحالة الراهنة للمعارف من أجل بحث محدد: قد يكون هذا المستوى أو ذاك أو الاثنان معا»[٥].

وعلى الرغم من أن الملاحظة وخصوصا في حقل الدراسات الانثروبولوجية تحتاج إلى العمل الميداني الدائم من أجل رصد الوقائع، إلا أن شتراوس يتجاوز دائرة العلماء الذين يقضون حياتهم في ملاحظة الظواهر وتسجيلها. بل كان الجهد الميداني الذي بذله ضئيلا جدا، لأنه لا يركز على دراسة الوقائع الخارجية بحد ذاتها، بل يركز على تحليلها تحليلا عقليا، وذلك لأن الحقيقة التي ينشدها تكمن في البناء العميق الذي يستتر خلف الظواهر الملاحظة التي هي ليست سوى مدخل للكشف عن ذلك البناء. وهذا ما أدى به إلى توجيه النقد للمدرسة الأنثروبولوجية البنائية البريطانية وخصوصا (رادكليف براون)، وذلك بسبب اعتماده منهجية ترجع الحقيقة إلى مجرد الملاحظة الخارجية المحسوسة[٦].

---

(١) ينظر: جعفر، عبد الوهاب. **البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها**، ص١٦.

(٢) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٣٢٩-٣٣٠.

(٣) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٣٢٩.

(٤) فضل، صلاح. **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، ص١٥٢.

(٥) شتراوس، كلود ليفي. **من قريب ومن بعيد: الدوائر الباردة**، ص١٦٧.

(٦) ينظر: زكريا، فؤاد. ((الجذور الفلسفية للبنائية))، **حوليات كلية الآداب**، ص١٣؛ ابو زيد، أحمد. **المدخل إلى البنائية**، ص٥١-٥٣.

وبناءً على ذلك فإن الملاحظة عند شتراوس هي ليست مجرد أداة تستخدم في رصد الظواهر وتسجيلها، بل هي أداة تحليلية أيضا تساعد على تحليل الوقائع من أجل صياغة النموذج الذي يلائمها.

**ثانيا: التجربة:**

الأداة الثانية من أدوات المنهج البنيوي هي التجربة، والتي يوليها شتراوس أهمية كبيرة، فيقول: «الكلمة الأخيرة ولا ريب يجب أن تكون دائما للتجربة»[١]. وذلك لأنها خطوة لا غنى عنها في اكتشاف البنية التي يتم من خلالها تفسير الظواهر الملاحظة. لكن هذا لا يعني أن شتراوس يسير في نفس الطريق الذي يسلكه العلماء التجريبيون، بل على العكس من ذلك فهو يرى أن «البحث الأنثروبولوجي يحتاج إلى قدر محدود من الدراسات الميدانية التجريبية، وإلى قدر كبير من التفكير والتحليل العقلي. من حيث أن التجربة لا تتضمن الحقيقة بل الحقيقة تضاف إلى التجربة بواسطة العقل»[٢]. أي أن التجربة تتم من خلال مبادئ عقلية، بدلا من إرجاع مبادئ العقل إلى مكتسبات تجريبية[٣]. وهو بهذا يقدم أنموذجا جديدا للتجربة لا يقوم على مبادئ حسية، بل يستند إلى مبادئ عقلية، وهذا ما جعله يفرق بين مرحلتين من التجارب، المرحلة الأولى هي التجربة على الوقائع، ويطلق عليها التجربة الخام المعينة في البداية، والتي لا يمكن ردها أبدا إلى التحليل[٤]، والمرحلة الثانية هي التجربة على النماذج، أي مرحلة بناء النماذج والتجريب عليها. ويعرفها شتراوس بأنها: «مجمل الطرائق التي تسمح بمعرفة كيفية رد فعل نموذج معين على التغيرات، أو بمقارنة نماذج من طراز واحد أو من أنماط مختلفة ببعضها بعضا»[٥].

ومن هنا فإن شتراوس لا يولي أهمية للتجربة الخام، وهي التجربة على الوقائع. وذلك لأنه يرى «أن جميع مظاهر الحياة لا يمكن تفسيرها بالاعتماد على تجربة وقائع يفترض أنها تتحدث

---

(١) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.٢)، ص١١٩.
(٢) زكريا، فؤاد. «الجذور الفلسفية للبنائية»، **حوليات كلية الآداب**، ص٣٢.
(٣) ينظر: فهيم، حسين. **قصة الانثروبولوجيا**، الكويت، عالم المعرفة، العدد:٩٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، شباط/١٩٨٦، ص٢٣١.
(٤) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.٢)، ص١١٩.
(٥) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ٣٢٩.

عن نفسها»[١]. بل يؤكد على مرحلة التجربة على النماذج لأنها تسمح للباحث البنيوي بالتعرف على رد فعل النموذج اتجاه التغيرات التي تطرأ عليه، وكذلك تمكنه من إجراء مقارنة بين النماذج التي تنتمي إلى أنواع متماثلة أو متباينة، لاختيار النموذج الأفضل والأنسب للتحليل البنيوي، النموذج الذي يحقق الثبات وسط التغيرات. وبذلك تصبح التجربة أداة منهجية تعمل على تركيب نماذج جديدة من خلال إدخال عنصر المقارنة.

إن نظرة شتراوس للتجربة على إنه يمكن إخضاعها للتحليل العقلي نابعة من رؤيته على أن الموضوع العام لتحليل هو مصفوفة جبرية كامنة في العقل اللاشعوري، وهذه المصفوفة تشتمل على كل احتمالات التبديل والتركيب، أما الأدلة التجريبية فهي ليست إلا عبارة عن أمثلة مما هو ممكن أو محتمل. وعلى هذا الأساس يرفض شتراوس المذهب التجريبي الذي يرى أن الحقيقة يمكن التوصل إليها من خلال مجرد ملاحظة الوقائع وتجريب بعضها على البعض الآخر، بل لاكتشاف هذه الحقيقة لا بد من الاعتماد على مجموعة من العمليات العقلية[٢]. وهذا أيضا كان من مجمل الأسباب التي أدت به إلى توجيه النقد للمدرسة الأنثروبولوجية البريطانية وخصوصا (براون) الذي حاول «دراسة الأنثروبولوجيا كعلم استقرائي، يتجه كسائر العلوم الاستقرائية إلى ملاحظة الوقائع، وصياغة الفروض، وإخضاعها للاختبار والتجربة في سبيل اكتشاف القوانين العامة للطبيعة والمجتمع»[٣].

إن تأكيد شتراوس على أهمية التجربة على النماذج، كانت بمثابة تأكيد على تدخل العقل في تفسير الظواهر، دون الاقتصار على مجرد الملاحظة والتجربة، لأن الحقيقة التي ينشدها ليست ظاهرة للعيان بل هي كامنة خلف الوقائع، والكشف عنها ومعرفتها يحتاج إلى قدر من الاستنباط العقلي. فالتجربة عند شتراوس تجعل من المنهج البنيوي منهجا استنباطيا، يتخذ من مبدأ المقارنة أساسا له، وذلك من خلال مقارنة النماذج بالوقائع لمعرفة النموذج الأمثل الذي يناسبها، ومقارنة النماذج بعضها ببعض لاستنباط نموذج كلي (يمثل البنية) بدلا من التعدد في النماذج.

---

(١) ينظر: ليشتة، جون. **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا**، ص١٥٧.

(٢) ينظر: ليتش، ادموند. **كلود ليفي شتراوس**، ص٥١-٥٢.

(٣) الجزيري، محمد مجدي. **البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس**، ص٢٥.

**ثالثا: النموذج:**

أشارنا قبل قليل إلى أن الملاحظة والتجربة هما أداتان يهدف من خلالهما شتراوس إلى صياغة نماذج تلائم الوقائع الملاحظة ويمكن من خلالها الكشف عن البنية الكامنة في عمق هذه الوقائع، وكذلك تمت الإشارة إلى أن الوقائع الملاحظة يتم تحليلها تحليلا عقليا، وان التجربة كذلك تخضع لمبادئ عقلية، وبذلك تكون النماذج المصاغة بموجب مبادئ عقلية هي أيضا ذوات أنماط عقلية تساعد على فهم الوقائع(١). من أجل الكشف عن البنية اللاشعورية للظواهر، والتي هي عند شتراوس لا تستند إلى الواقع التجريبي، بل إلى النماذج التي يتم بناؤها انطلاقا من ذلك الواقع، وهذه النماذج لا تختص فقط بالأنثروبولوجيا، بل هي تشمل مناهج المعرفة بوجه عام(٢). لكن ما هي النماذج التي يعمد شتراوس إلى صياغتها؟

يرى شتراوس «أن النماذج التي تستحق اسم بنية يجب أن تلبي شروطا أربعة(٣):

١- تتسم البنية بطابع المنظومة، فهي تتألف من عناصر يستتبع تغير أحدها تغير العناصر الأخرى كلها.

٢- كل نموذج ينتمي إلى مجموعة من التحولات التي يطابق كل منها نموذجا من أصل واحد بحيث أن مجموع التحولات يشكل مجموعة من النماذج.

٣- إن الخصائص المبينة أعلاه تسمح بتوقع طريقة رد فعل النموذج عند تغيير احد عناصره.

٤- يجب بناء النموذج بحيث يستطيع عمله تسويغ جميع الوقائع الملاحظة».

ويكمن الهدف من تركيب مثل هذه النماذج، هو أن المنهج البنيوي عند شتراوس يتجاوز الظواهر المشخصة التي يمكن إدراكها بمجرد ملاحظتها و إجراء التجارب عليها، و إنما يبحث وراء العلاقات المحسوسة المباشرة عن بنية كامنة خفية مستترة، ومثل هذه البنية لا يمكن إدراكها على مستوى العلاقات الظاهرة السطحية القائمة بين الأشياء، بل يمكن اكتشافها عن طريق صياغة نماذج تهدف إلى تبسيط الوقائع(٤)، من خلال الوصول إلى ثوابت تمكن الباحث

(١) ينظر: فضل، صلاح. **نظرية البنائية في النقد الادبي**، ص١٢٥.

(٢) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٣٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٢٨.

(٤) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.٢)، ص١١٩.

من الاستعاضة عن كل المعطيات الملاحظة[١]. أي ترجمة الوقائع الملاحظة إلى نماذج تمكننا من تفسيرها، وهذا النوع من الترجمة يتم بواسطة مجموعة من العمليات الذهنية. وبذلك يكون شتراوس قد نقل البحث من الصعيد الاختباري إلى الصعيد النظري. وفي هذا الصدد يقول: «إذ إننا نكون فعلا حيال واقعة موضوعية عندما نرى أن نفس الذهنية التي انصرفت إلى الاختبار وراحت تتقولب بقالبه، قد أصبحت مسرحا لعمليات عقلية لا تلغي العمليات التي سبقتها رغم أنها تحول الاختبار إلى نموذج»[٢]. وعلى هذا الأساس لا يكون النموذج الذي ينشده نموذجا وظيفيا ولا تاريخيا ولا وراثيا، بل هو نموذج استنباطي، وهذا هو السبب الذي جعل (بياجيه) يندهش عن كيفية استعمال نموذج عقلي في علم تجريبي[٣].

ومن هنا يعد النموذج أداة للمعرفة، أو خطة يركبها الباحث ابتداءً من الوقائع الملاحظة من خلال تبسيطها وتحليلها، من أجل معرفة البنية التي تحكمها و إدرا كها[٤].

و يذهب شتراوس إلى أن هنالك أنواعا للنماذج، فهنالك نماذج شعورية و يقابلها نماذج لاشعورية، وأخرى آلية و يقابلها نماذج إحصائية.

إن البنية الكامنة في اللاشعور تجعل من المحتمل وجود نموذج يخفيها، كأنه شاشة حاجزة عن الشعور الجماعي، ومثل هذه النماذج الشعورية تسمى (معايير) أو (قوانين)، وهي من أفقر النماذج لأن وظيفتها تتمثل في المحافظة على العادات والتقاليد واستمرارها، وليس بيان دوافعها. والبنية الظاهرة في هذه الحالة ستكون واضحة اشد الوضوح، وهذا الأمر سيؤدي إلى صعوبة فهم البنية العميقة التي تكمن وراءها وذلك بسبب وجود مثل هذه النماذج الشعورية التي تتوسط بين الملاحظ وموضوعه والتي تشكل عقبات يواجهها الباحث[٥].

لكن هذا لا يعني أن مثل هذه النماذج الشعورية غير مفيدة في البحث البنيوي، بل

---

(١) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الاناسة البنيانية**، (ترجمة: حسن قبيسي)، (ط.١)، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص٩٢.

(٢) شتراوس، كلود ليفي. **مقالات في الاناسة**، ص٧٩.

(٣) ينظر: بياجيه، جان. **البنيوية**، ص٨٨.

(٤) ينظر: إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية**، ص٣٢؛ جعفر، عبد الوهاب. **البنيوية وفلسفة اللغة**، ص٢٥٦-٢٥٧؛ **البنيوية في الانثروبولوجيا**، ص٥٢-٥٣؛ محمد، فادية فؤاد حميدو. **البناء الاجتماعي للمؤسسات الطبية**، ص٣١؛ أبو زيد، أحمد. **المدخل إلى البنائية**، ص٥٧.

(٥) ينظر: شتراوس، كلود ليفي، **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٣٣٠.

على العكس من ذلك فإن شتراوس يوليها أهمية بالغة ويرى بأنها شأنها في ذلك شأن النماذج اللاشعورية، لأنها ورغم الأخطاء التي تعتريها تشكل نتاج الثقافة، وهي بذلك جزء لا يتجزأ من الوقائع التي يجب على الباحث أن يتناولها بالدراسة والبحث، وتعد وثائق مهمة تساعد على اكتشاف البنية اللاشعورية[١].

إذن فالنماذج التي تدخل في تركيب البنية هي ليست فقط تلك النماذج اللاشعورية والتي يركبها الباحث ابتداءً من الوقائع الملاحظة، بل هنالك نماذج جاهزة هي ضمن الوقائع الملاحظة، وهي عبارة عن القوانين والقواعد التي تساعد على حفظ الأعراف والتقاليد التي يلاحظها الباحث وديمومتها واستمرارها. ومن هنا فإن النماذج الشعورية لا تقل أهمية عن تلك النماذج اللاشعورية. وهنا تكمن الفائدة من تحليل الوقائع الملاحظة تحليلا عقليا، وذلك لعزل مثل هذه النماذج الشعورية.

ويميز شتراوس بين نوعين آخرين من النماذج هما: النماذج الآلية والنماذج الإحصائية، وهذا التميز بين هذه النماذج، هو تمييز بين مستوى الظاهرة ومستوى النموذج. فالنماذج التي تقع عناصرها المكونة لها على نفس مستوى الظاهرة يطلق عليها نماذج آلية، أما النماذج التي تقع عناصرها على مستوى آخر فهي نماذج إحصائية. ويوضح شتراوس هذه النماذج في قوانين الزواج. ففي المجتمعات البدائية يمكن أن يعبر عن تلك القوانين في نماذج يكون الأفراد فيها موزعين بحسب أنواع القرابة أو العشائر، وهذه نماذج آلية. أما في المجتمعات الحالية فيتعذر ملاحظة مثل هذا التوزيع، لأن الزواج يتم بناءً على اعتبارات عامة تتمثل بحجم الجماعات الأولية والثانوية التي ينتمي إليها الزوجان، والتغير الاجتماعي، ومقدار المعلومات التي تتوفر لدى كل منهما عن الآخر، لذلك فكل محاولة لصياغة قوانين نسق مثل هذا الزواج يتوجب اللجوء إلى نموذج ذي طابع إحصائي[٢].

ومن هنا فإن النموذج الآلي يعد أكثر بساطة وأقل تعقيدا من النموذج الإحصائي، لأنه يكفي لبنائه ملاحظة عدد قليل من الوقائع التي تدخل في تركيبه من حيث أن « كل عنصر من النظام يقابله عنصر واحد معين من النموذج»[٣]، أما النموذج الإحصائي فأنه يتطلب وقائع

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٣١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٣٢-٣٣٣.
(٣) سبيربر، دان. **البنيوية في الانثروبولوجيا**، (ترجمة.علي قانصو)، بيروت - لبنان، دار التنوير، ٢٠٠٨، ص٨٣.

إضافية أخرى أو (ثانوية) بحسب ما يطلق عليها شتراوس وهو بذلك نموذج معقد لأن «كل عنصر من النموذج يمثل دالة من عدة عناصر من النظام»[١].

وعلى الرغم من تعدد النماذج وتنوعها فإن النموذج الأفضل والأنسب لتفسير الوقائع عند شتراوس، «هو النموذج الذي يتكون من أقل العناصر، وأبسط العلاقات. والذي يؤدي إلى اكتشاف النسق الكامن وراء الوقائع الملاحظة»[٢]. فحين تعمل الأنثروبولوجيا إذن على صياغة نماذج، فإنها تنجز هذا العمل بهدف اكتشاف صورة مشتركة بين شتى تظاهرات وتجليات الحياة الاجتماعية[٣].

**رابعا: البنية:**

إن معرفة البنية التي تحكم الظواهر هي الغاية التي ينشدها شتراوس والتي من خلالها سيتم تفسير كافة الظواهر، وقد استعمل شتراوس للكشف عن هذه البنية أداة منطقية ألا وهي النموذج، فالنموذج هنا يمثل خطوة أو مرحلة تتوسط بين ملاحظة الوقائع والبنية التي تحكمها.

وأشار شتراوس إلى أن مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي بل إلى النماذج المركبة بموجب ذلك الواقع. ولتوضيح مفهوم البنية فإن شتراوس يفصل بين مفهومين يرى أنهما مرتبطان ارتباطا وثيقا، ويشدد على ضرورة عدم الخلط بينهما. هما مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية. فالعلاقات الاجتماعية هي مجمل العلاقات التي يمكن ملاحظتها عيانيا في مجتمع معين، وهي تؤلف المواد الأولى التي تستعمل في صياغة نماذج توضح البنية الاجتماعية[٤].

وانطلاقا من ذلك يمكن استنتاج إن البنية ترتبط أشد ارتباط بمفهوم النموذج، فلا يمكن الكشف عنها إلا من خلال تركيب نماذج عقلية، أي أن اكتشاف البنية لا يتم إلا عندما يجرد

---

(١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٢) ينظر: بن احمودة، محمد. **الانثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف**، (ط.١)، صفاقس - تونس، دار محمد علي الحامي، ١٩٨٧، ص٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٩.

(٤) ينظر: شتراوس. كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٣٢٧.

العقل من الموضوع نموذجا عقليا هو صورته التي توازيه. فالنموذج إذن غير البنية، لأن البنية كامنة مستترة دائما في الموضوع، والنموذج هو التمثيل العقلي للبنية[(١)].

وبما أن البنية لا تستند إلى الواقع التجريبي، بل إلى النماذج التي تصاغ بموجب الواقع التجريبي، فهي بذلك عقلية وغير حسية، وهذا ما دعا شتراوس إلى التفريق بين العلاقات الاجتماعية، والبنية الاجتماعية، لأن العلاقات الاجتماعية تستند إلى الواقع التجريبي، وهي بذلك شعورية، في حين أن البنية التي ينشدها شتراوس لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية. وعلى هذا الأساس فإن شتراوس يعارض (براون) في أن واقع البنى الاجتماعية لا يمثل الوقائع الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها بشكل مباشر[(٢)]، فيقول في هذا: «أن موقف راد كليف - براون التجريبي يفسر نفوره من تمييز البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية تمييزا واضحا. في الحقيقة، إن جميع أعماله ترد البنية الاجتماعية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية القائمة في مجتمع معين»[(٣)].

يجعل (براون) من البنية شيئاً يمكن ملاحظته في كل مجتمع، أو هي أشبه بالظاهرة التجريبية الظاهرة للعيان، وأنه يمكن الكشف عنها من خلال تحليل العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجماعات وتركيبها. وهذا الأمر يرفضه شتراوس لأن البنية في نظره ليست مجرد ظاهرة يمكن ملاحظتها، وإنما هي نسق من العلاقات يحكم الظواهر الملاحظة، وهذا النسق لا يمكن الكشف عنه، إلا من خلال إخضاع تلك الظواهر للتحليل البنيوي وتركيب نماذج على غرارها[(٤)]. أي أن شتراوس أخذ على عاتقه رد العلاقات الاجتماعية إلى مجموعة من الأنماط الرياضية أو العلاقات المنطقية[(٥)].

لكن هذا لا يعني أن المنهج البنيوي لا يهتم بالعلاقات الاجتماعية، بل يجعل منها المادة الأولى في صياغة النماذج التي يتم من خلالها الكشف عن البنية التي تحكم هذه العلاقات،

---

(١) ينظر: عصفور، جابر. **نظريات معاصرة**، ص٢١٥.
(٢) ينظر: القصير، أحمد. **منهجية علم الاجتماع**، ص١٦٠.
(٣) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٣٥٧.
(٤) ينظر: القصير، أحمد، **منهجية علم الاجتماع**، ص١٦١-١٦٢؛ الجزيري، محمد مجدي. **البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس**، ص٢٥-٢٦؛ فهيم، حسين. **قصة الانثروبولوجيا**، ص٢٢٩؛ سبيلا، محمد، وعبد السلام بنعبد العالي. **الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة**، ص٢٤٢.
(٥) ينظر: ابراهيم، زكريا. **مشكلة البنية**، ص٧٤.

وبذلك فإن البنية تمثل جانبا من الواقع ولكنه ليس الواقع التجريبي (كما عند براون) بل الواقع العلمي والذي لا يمكن الكشف عنه إلا من خلال مجموعة خطوات منهجية تمكن الباحث البنيوي من تحليل العلاقات الاجتماعية وتركيب النماذج للوصول إلى البنية الكامنة خلف هذه العلاقات الاجتماعية[١].

وعلى هذا الأساس فإن البنية عند شتراوس «مجموعة مكونة من عناصر ذهنية تقدم تصورات محددة عن الواقع»[٢]. وهي بذلك تمثل أداة منهجية في نفس الوقت الذي تعد فيه خاصية للواقع، أداة يتم تكوينها منطقيا تهدف إلى فهم الظواهر التي تخضع للدراسة والبحث، وفهم المنطق الكامن وراءها[٣]. وهذه الأداة عند شتراوس قابلة «للتطبيق على مسائل اثنولوجية[*] متنوعة، وتنتمي إلى أشكال تحليل بنيوي مستعملة في مجالات أخرى»[٤].

**خامسا: النسق أو النظام:**

إن مفهوم البنية مرتبط أشد ارتباط بمفهوم النموذج، فلا يمكن اكتشاف البنية من دون صياغة نماذج عقلية، كذلك كان مفهوم النسق فهو الآخر يرتبط بمفهوم البنية، فلا يمكن معرفة النسق الذي يحكم البنية من دون اكتشاف البنية (العناصر والعلاقات التي تربطها)، وهذا ما يؤكده شتراوس بقوله إن «البنية تحمل أولا وقبل كل شيء طابع النسق أو النظام» [٥]. فالبنية بذلك تشكل عاملا مشتركا بين النموذج والنسق، فلا نموذج من غير بنية تظهر فيه، ولا نسق أو نظام من غير بنية تحكمه وتوجهه[٦].

---

(١) ينظر: إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية**، ص٧٤؛ القصير، أحمد. **منهجية علم الاجتماع**، ص١٧٩-١٨٠؛ جعفر، عبد الوهاب. **البنيوية وفلسفة اللغة**، ص٢٤٣.

(٢) فضل، صلاح. **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، ص١٢٦.

(٣) ينظر: القصير، أحمد. **منهجية علم الاجتماع**، ص١٥٩؛ جعفر، عبد الوهاب. **البنيوية وفلسفة اللغة**، ص٢٤٣؛ **البنيوية في الانثروبولوجيا**، ص٣٩.

(*) **اثنولوجيا** (Ethnology): هي علم الإنسان بوصفه كائنا ثقافيا، أو هي علم الشعوب وثقافاتها، وتاريخ حياتها بوصفها جماعات. بصرف النظر عن درجة تقدمها. وهي قسم من أقسام الانثروبولوجيا، وتسمى أيضا بالانثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية. (ينظر: هولتكرانس، ايكه. **قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور**، ص١٨ وما بعدها).

(٤) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٣٢٨.

(٥) إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية**، ص٣١.

(٦) ينظر: سبيربر، دان. **البنيوية في الانثروبولوجيا**، ص٨٢.

تتكون البنية من عناصر تدخل في تركيبها، وهذه العناصر تربطها علاقات فيما بينها ويحكمها نظام معين وقانون خاص، وهذا النظام أو القانون هو ما يطلق عليه النسق، وعلى هذا فالنسق لا يعني البنية[١]، بل هو النظام الذي يحكم «مجموعة من العناصر المترابطة التي تشكل كلا واحدا»[٢]. وهذا ما أكده شتراوس بقوله: «عندما نواجه بظواهر شديدة التعقيد بحيث لا يمكن اختزالها إلى ظواهر أخرى في نظام اقل تعقيدا، فإنه يمكننا أن نقترب من الظواهر الشديدة التعقيد بان ننظر إلى علاقاتها المتضمنة أي أن نحاول فهم النسق الأصيل الذي تصنعه هذه العلاقات»[٣]. وعلى هذا يكون «النسق هو مجموع العلاقات التي تربط بين العناصر، وليس حاصل جمع العناصر المتجاورة. وهو يشكل الهدف الأساسي الذي يسعى البحث المنهجي إلى اكتشافه في شموله الكلي الذي يغاير مجموع عناصره. اعني الشمول الذي يفضي إلى المبدأ الأخير الذي يقرن غاية البحث المنهجي باكتشاف قوانين الكلية، التي تنطوي عليها الظواهر، سواء بالاستنباط أو الاستدلال»[٤].

وعلى ذلك فإن النسق هو الذي يحدد العناصر، وليس العكس، والمثال الآتي المأخوذ من كتاب شتراوس (النيء والمطبوخ) يوضح مفهوم النسق، حيث عد النيء والمطبوخ والفاسد ثلاثة عناصر، والنسق هو الذي يحدد طريقة تعيين وتجميع هذه العناصر الثلاث والتي تدخل في تكوينه. عن طريق إجراء نوع من التقابلات الثنائية بين العناصر مثلا: النيء في مقابل المطبوخ والفاسد، أو النيء والفاسد في مقابل المطبوخ وهكذا، أو يمكن اعتبار كل عنصر من هذه العناصر على حدة وفي حد ذاته[٥]. وأيضا ذهب شتراوس في كتابه (الفكر البري)، إلى أن الأساطير هي عبارة عن وحدات تؤلف نسقا، لذلك فالدلالة لا تتشكل على مستوى كل أسطورة، بل على مستوى النسق الذي يتكون من مجموعة أساطير[٦]. وهذان المثالان يوضحان أن النسق هو

(١) ينظر: جعفر، عبد الوهاب. **البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها**، ص٤٣.

(٢) دي فيلد، روجيه. ج، «المناهج البنيوية للسانيات»، (ترجمة: منذر عياشي)، **مجلة المعرفة**، سوريا، العدد:٣٨٨، كانون الثاني/١٩٩٦، ص٧٨.

(٣) شتراوس، كلود ليفي. **الأسطورة والمعنى**، ص٢٩.

(٤) عصفور، جابر. **نظريات معاصرة**، ص٢١٤.

(٥) ينظر: أبو زيد، أحمد. **المدخل إلى البنائية**، ص٢٣٨.

(٦) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الفكر البري**، (ترجمة.نظير جاهل)، (ط.٣)، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧، ص٢٧٦.

الذي يحكم العناصر الداخلة في تركيب البنية، وأن العناصر في حد ذاتها لا معنى لها، بل أنها تكتسب معناها عندما تكون في داخل النسق، أي عندما ترتبط مع عناصر أخرى.

لكن إذا كان ارتباط عنصر بآخر بحد ذاته نسقا، فالباحث البنيوي الذي يعمد إلى دراسة عدة ظواهر وا كتشاف البنية التي تكمن خلفها والتي تفسرها، سيكون بإزاء عدة انساق وليس نسقا واحدا، فانساق القرابة مثلا تتكون من «نسق المصطلحات ونسق الاتجاهات، وانساق ثقافة الاسم وانساق التنظيم الاجتماعي»[١]، وكل نسق من هذه الأنساق يؤلف مجموعة، والعلاقة التي تربط بين هذه المجاميع ستعمل على خلق نسق كلي يحكمها، ويمكن من خلاله ا كتشاف البنية الكامنة وراءها. وهذا ما ينشده شتراوس حين يقول: «وقد كانت مشكلتي هي أن أحاول ا كتشاف ما إذا كان يوجد ثمة نظام خلف هذه الفوضى البادية»[٢]. فدراسة أنساق القرابة عند شتراوس، هي في جوهرها دراسة للعلاقات القائمة بين أطراف القرابة[٣].

وبذلك يكون النسق أداة منهجية تمكن الباحث من تركيب العناصر بعضها ببعض لاكتشاف البنية التي تحكمها، فمتى استطاع الباحث معرفة النظام الذي يحكم العناصر و يربط بينها استطاع الاهتداء إلى البنية التي تحكمها، وهذه الأداة المنهجية استمدها شتراوس من المنهج الفونولوجي، حيث تمثل صلب المنهج التحليلي عند (تروبتسكوي) عندما رفض دراسة العناصر منفصلة وأكد على دراسة العلاقات القائمة بينها، والتي تجعل منها منظومة فونولوجية تشكل نسقا محكما.

إذن فالبنية عند شتراوس ليست مجرد ظاهرة ناتجة من ارتباط البشر بعضهم ببعض و إنما هي في المحل الأول نسق (System) محكوم باتصال داخلي، وهذا النسق لا يمكن ملاحظته. و إنما يتم ا كتشافه فقط عن طريق دراسة التحولات «التحول من مجموعة إلى أخرى» التي بواسطتها يعاد ا كتشاف الخصائص المتماثلة في انساق متباينة[٤]. وهذا ما يهدف إليه الباحث البنيوي وهو «الكشف عن النسق الذي يكمن تحت الوقائع»[٥].

---

(١) كريزويل، اديث. **عصر البنيوية**، ص٤٠.

(٢) شتراوس، كلود ليفي. **الأسطورة والمعنى**، ص٣١.

(٣) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٥٣.

(٤) ينظر: الجزيري، محمد مجدي. **البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس**، ص٢٥.

(٥) بن احمودة، محمد. **الانثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف**، ص٢٦.

## المقصد الثاني: مبادئ المنهج البنيوي

### أولا: الكلية والشمول

من المبادئ التي يقوم عليها المنهج البنيوي هو مبدأ الكلية، والكلية تعد إحدى السمات المميزة للبنية، من حيث إن «للبنية معنى خاص وهو إطلاقها على الكل المؤلف من الظواهر المتضامنة، بحيث تكون كل ظاهرة منها تابعة للظواهر الأخرى ومتعلقة بها. والبنية هي ما يكشف عنه التحليل الداخلي لكل ما، والعناصر والعلاقات القائمة بينها، ووضعها والنظام الذي تتخذه»[١]. ويذكر شتراوس أن الحياة الاجتماعية، عبارة عن نظام ترتبط جميع أجزائه ارتباطا عضويا، ولا يمكن فهم مظاهر هذه الحياة إلا من خلال تجزئة هذا الكل، وصياغة نماذج، تساعد على اكتشاف الصورة المشتركة بين كل صور الحياة المختلفة[٢].

ومن هنا يظهر أن شتراوس يبدأ في بحوثه انطلاقا من الكل نحو الأجزاء، بل يولي أهمية للكل على الأجزاء، أي أن المنهج البنيوي لا يعالج ظاهرة منفردة بالتحليل، بل هو ينظر إلى الظواهر على أنها مكونة من كل، ولمعرفة وتفسير الظواهر يجب تقسيم هذا الكل إلى أجزاء، وصياغة نماذج منطقية، لاكتشاف بنية ثابتة تفسر كل تجليات الحياة المختلفة، فهو بذلك يبدأ من الكل لينتهي بالكل. فلا تحليل لظاهرة مفردة، ولا تفسير أيضا لظاهرة مفردة، وإنما البنية التي ينشدها هي بنية مشتركة يمكن من خلالها تفسير الكل الخاضع للتحليل البنيوي. ومن هنا يكون «ترابط الأجزاء بالقياس إلى الكل هو إذا أساس مفهوم النظام»[٣]. لأن ما يهم شتراوس ليس هو الحدود أو الأطراف أو العناصر منعزلة بل وجودها الكلي وعلاقاتها بعضها ببعض والاختلاف والتشابه فيما بينها. أي أسبقية الكل على الأجزاء.

إن هذه النظرة الكلية لدى شتراوس مأخوذة من عبارة جاكوبسون: «فالعلم الحديث لا يعالج أية مجموعة من الظواهر بوصفها تجمعا آليا بل بوصفها كلا بنيويا. هذا الكل هو النسق الذي تتحدد مهمة العلم الأساسية في الكشف عن القوانين الداخلية المكونة له»[٤].

---

(١) الصباغ، رمضان. **الاحكام التقويمية في الجمال والاخلاق**، ص٣٤٠.
(٢) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٤١٨-٤١٩.
(٣) غراويتز، مادلين. **مناهج العلوم الاجتماعية**، ص١١٩.
(٤) عصفور، جابر. **نظريات معاصرة**، ص٢١٣.

ويرى شتراوس أن الأنثروبولوجي يلاحظ أن المجتمع مكون من مجموعة بنى متطابقة، تنتمي إلى مجموعة انساق أو أنظمة تحكمها، فنسق القرابة يظهر الوسيلة التي تنظم الأفراد بموجب قواعد معينة، والتنظيم الاجتماعي، يظهر وسيلة أخرى مختلفة، والتفاوت الاجتماعي أو الاقتصادي كذلك يظهر لنا وسيلة ثالثة مختلفة، لكن جميع هذه الأنساق يمكن تنظيمها في بنية واحدة، من خلال معرفة العلاقات التي تربط بينها، من أجل دمج جميع النماذج الخاصة بكل نسق من هذه الأنساق للوصول إلى نموذج عام وكلي لتفسير جميع ظواهر المجتمع[(١)]. وهنا يتضح «أن شتراوس لا يدرس ظواهر مفردة ومنعزلة و إنما يدرس أنساقا اجتماعية أو ثقافية مثل نسق القرابة أو الطوطمية أو الأساطير، ويعطي في ذلك كله أهمية خاصة للعلاقات القائمة بين العناصر أو الوحدات التي تدخل في تكوين كل نسق من هذه الأنساق»[(٢)]. ويكمن السبب وراء القول بأسبقية الكل على الأجزاء في «أن جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية وكذلك التقنية والسياسية الحقوقية والجمالية والدينية، يمثل مجموعها حزمة دلالية وأنه من المستحيل أن نفهم إحداها دون أن تستعيد مكانها بينها»[(٣)].

ومن خلال هذا يتضح أن مبدأ الكلية يرافق البحث البنيوي ابتداءً من المعطيات ووصولا للنتائج، أي من الوقائع الملاحظة إلى البنية التي تفسر هذه الوقائع، وذلك لأن البنية لا تفسر ظاهرة معينة بعينها، بل يجب أن تطبق على كل الظواهر، وفي كافة المجتمعات التي تخضع للدراسة. فقد ذهب شتراوس بالقول: «إذا كان النشاط اللاشعوري للفكر يكمن كما نعتقد في فرض بعض الأشكال على مضمون ما، وكانت هذه الأشكال واحدة في الأساس، بالنسبة لجميع الأفكار القديمة والحديثة، البدائية والمتمدنة... فينبغي ويكفي الوصول إلى بنية لاشعورية كامنة في كل نظام عام أو في كل عادة، للحصول على مبدأ تفسير صحيح بالنسبة لأنظمة عامة أخرى وعادات أخرى، بشرط المضي في التحليل بالطبع إلى بعد كاف»[(٤)]. ومن هنا يتبين أن «أولوية الكل على الأجزاء هي أولوية البنية على الحوادث»[(٥)].

---

(١) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٣٦٩.

(٢) أبو زيد، أحمد. **المدخل إلى البنائية**، ص٨٧.

(٣) بن احمودة، محمد. **الانثروبولوجيا البنيوية: أو حق الاختلاف**، ص٥٩.

(٤) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيبا البنيوية**، (ج.١)، ص٤٠.

(٥) ينظر: بن حمودة، محمد. **الانثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف**، ص٢٦.

**ثانيا: أسبقية العلاقة على العناصر:**

تمثل العلاقة مكانة مهمة في الفكر البنائي عموما، بل و ينصب التحليل البنيوي برمته عليها، فلا وجود لبنية ما من دون قيام علاقة بين عناصرها. حيث ذهب شتراوس إلى أن «التحليل لا يمكن أن يكتفي أبدا بدراسة الحدود. بل هو ملزم بأن يدرك، ما وراء الحدود، العلاقات التي توحدها. وهذه العلاقات وحدها تشكل موضوعه الحقيقي»[١].

من خلال ما تقدم وخصوصا عند دراسة النسق تبين أن البنية هي ليست مجرد تجمع مجموعة من العناصر، بل هي هذه العناصر بما ينهض بينها من علاقات تنتظم في حركة، وكل عنصر من هذه العناصر يكتسب قيمته داخل البنية وفي علاقته ببقية العناصر، أو بموقعه في شبكة العلاقات التي تنظم العناصر والتي بها تنهض البنية فتنتج نسقها[٢]. وينطوي مثل هذا التصور على أفضلية معطاة للعلاقة على حساب العناصر: فالبنية، قبل كل شيء، هي شبكة من العلاقات، وهذه الشبكة هي هرمية. وهذا يعني أنها تشكل كما قابل للتفكيك إلى أجزاء تتصل ببعضها وتقيم علاقات مع الكل الذي تكونه[٣].

يرى شتراوس أن الغاية من تحليل الظواهر هو الوصول إلى العلاقات التي تربط بين العناصر، على اعتبار أن العلاقات ابسط من الأشياء نفسها[٤]. إذن فالأولية للتحليل البنيوي عند شتراوس هو للعلاقات القائمة بين العناصر، وليس للعناصر التي يتكون منها الكل، لأن العلاقات هي التي تخلع على العناصر المعنى، والعنصر بحد ذاته ليس له أي معنى، والكشف عن هذه العلاقات يؤدي إلى معرفة الكيفية التي يقوم بها البناء المكون للظاهرة، وهذا يؤدي إلى إمكانية بناء النموذج، عن طريق إعادة تركيب للعلاقات التي تربط بين أجزاء ذلك البناء، ومن ثمّ التحكم فيه والارتقاء بأدائه الوظيفي وهو ما يهدف إليه التحليل البنيوي[٥].

وعليه فإن أسبقية العلاقة على العناصر مبدأ منهجي عند شتراوس، من حيث إن التحليل لا يهدف إلى اكتشاف العناصر، بل يهدف إلى اكتشاف العلاقات التي تربط بين العناصر المكونة

---

(١) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.٢)، ص١٢٤.

(٢) ينظر: العيد، يمنى. **في معرفة النص**، ص٤٢.

(٣) ينظر: دي فيلد، روجيه. ج، (المناهج البنيوية للسانيات)، **مجلة المعرفة**، ص٧٧.

(٤) ينظر: إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية**، ص٣٢.

(٥) ينظر: محمد، سماح رافع. **المذاهب الفلسفية المعاصرة**، ص١٥٠.

للظواهر، ولإيضاح ذلك فإن شتراوس عندما أخضع نظام القرابة للتحليل البنيوي، لم يولي أهمية للعناصر التي يتكون منها هذا النظام، بل ركز في دراسته على العلاقات التي تربط بين هذه العناصر، ويقول في ذلك: «فالقرابة البشرية تتسم بطابع أساسي هو أنها تتطلب، شرطا لوجودها، توفر علاقات (اسر أولية) على حد تعبير راد كليف - براون. إذ أن ما هو (أولي) حقا ليست الأسر، هذه الحدود المنفردة، بل العلاقة بين هذه الحدود وإن أي تفسير آخر لا يستطيع تحليل كلية تحريم سفاح المحارم، التي لا تشكل العلاقة الخالية. في جانبها الأعم، سوى نتيجة طبيعية لها، واضحة حينا ومخفية حينا آخر»[١].

وهذا المبدأ هو الآخر يرافق البحث البنيوي من المعطيات إلى النتائج، حيث يؤكد شتراوس على أن الوقائع لا يمكن إدراكها معزولة كل على حدة، بل يتم إدراكها عندما تدخل في علاقة مع غيرها من الوقائع[٢]. وهذا يفسر لنا تأكيد شتراوس على وجوب ملاحظة جميع الوقائع، وذلك لاكتشاف العلاقات التي تربط بينها، من خلالها إخضاعها للتحليل، أما فيما يخص النتائج، فإن ما يحدد البنية عند شتراوس، ليس العناصر، بل العلاقات التي تربط بينها[٣]، لأن مفهوم البنية يرتبط بمفهوم العلاقة داخل النسق.

وبسبب تركيز شتراوس تحليله البنيوي على العلاقات التي تربط بين الأجزاء فأنه رفض الدراسات اللغوية التقليدية والاجتماعية التقليدية، حيث وجد أن الخطأ الذي ارتكبته هذه الدراسات يكمن في تركيزها على الحدود (العناصر)، وإهمالها العلاقات القائمة بين هذه الحدود[٤]. ومن جانب آخر فإنه عارض النزعة التجريبية، التي ركزت دراستها هي الأخرى على الأجزاء، ولم تولي أهمية للعلاقات التي تربط بين هذه الأجزاء، حيث يرى التجريبيون أن العناصر لها الأسبقية على العلاقات[٥].

---

(١) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٧٤.

(٢) ينظر: بن احمودة، محمد. **الانثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف**، ص٢٦.

(٣) ينظر: سبيربر، دان. **البنيوية في الانثروبولوجيا**، ص٨٣.

(٤) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٦٩.

(٥) ينظر: محمد، سماح رافع. **المذاهب الفلسفية المعاصرة**، ص١٤٩؛ زكريا، فؤاد. «الجذور الفلسفية للبنائية»، **حوليات كلية الاداب**، ص١٤.

### ثالثا: التقابلات(*) الثنائية

يبدو أن فكرة التقابلات التي أرسى قواعدها دي سوسير، والتي مثلت القاعدة المنهجية لدرسه الألسني. قد استهوت شتراوس، حيث جعلها إحدى المبادئ المنهجية التي يقوم عليها منهجه البنيوي، بل وأهمها على ما اعتقد، لأنها تكشف عن ما هو مشترك بين كل العناصر والتي تبدو للوهلة الأولى أنها مختلفة. ويشير شتراوس إلى أن الغاية من التقابلات هي ليست مجرد استبدال شيء بآخر، بل معرفة التشابهات والتناقضات والعلاقات الجدلية التي يعبر عنها بشكل تحولات(٢). «وهذا ما يجعل البعض يعرف البناء عند شتراوس على أنه اعتماد لفظين أو أكثر اعتمادا متبادلا. وهذا يعني أن المخ الإنساني يبحث عن تقابل متمركز بين ضدين من نوع (+ و-) ثم أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط»(٣).

**وقد ارجع شتراوس العمليات المنطقية المتبعة في فكرة التقابل إلى ثلاث نقاط وهي(٤):**

١- تحديد الظاهرة المدروسة بوصفها علاقات بين عنصرين أو أكثر من العناصر، المفترضة أو الحقيقية.

٢- عمل جدول للتقابلات المحتملة بين هذه الحدود، وما ينتج عنها من تبديلات أو تحويرات.

٣- يشكل الجدول الموضوع العام للتحليل الذي لا يتمكن من كشف الروابط الضرورية إلا عند هذا المستوى، فالظاهرة التجريبية لا تكون عند بداية النظر فيها سوى تركيب واحد من بين عدد من التراكيب الممكنة، والتي ينبغي بناء نسقها الكامل الكلي مقدما.

ومن خلال هذه العمليات المنطقية فإن مبدأ التقابلات يدخل في تحليل الوقائع الملاحظة، وبناء النماذج بموجب الظواهر الملاحظة.

---

(*) التقابل، Opposition، وهو علاقة بين شيئين احدهما مواجه للأخر، أو علاقة بين متحركين يقتربان سوية من نقطة واحدة أو يبتعدان عنها. (ينظر: صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، (ج.٢)، ص٣١٨).

(٢) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص١١٠.

(٣) جعفر، عبد الوهاب. **البنيوية وفلسفة اللغة**، ص٢٥٤- ٢٥٥.

(٤) ينظر: أبو زيد، أحمد. **المدخل إلى البنائية**، ص٢٣٧؛ ليتش، ادموند. **كلود ليفي شتراوس**، ص٢٧.

وقد استعمل شتراوس مبدأ التقابلات في أمرين يتمثل الأول في وضع أسس المنهج البنيوي، كمقابلته بين الملاحظة والتجريب، وبين النموذج الشعوري واللاشعوري، والآلي والإحصائي، وبين الجزء والكل، والتزامن والتعاقب... إلخ. والأمر الثاني تمثل في تطبيقه المنهج البنيوي، حيث كان لمبدأ التقابلات أثر مهم في تحليل الظواهر، تحليلا بنيويا، فمثلا عندما أراد دراسة أنظمة القرابة لجأ إلى نوع من التقابلات الثنائية والتي من خلالها تمكن من دراسة العلاقة القائمة بين أجزاء بنية القرابة، وهذه التقابلات هي (أخ - أخت، زوج - زوجة، أب - ابن، خال - ابن أخت)[١]. وكذلك عندما أراد تصنيف العلوم الاجتماعية، أيضا لجأ إلى مجموعة من التقابلات تساعده في هذا التصنيف، منها الزمن الآلي القابل للانعكاس والزمن الإحصائي. ورأى أن مثل هذه التقابلات تساعد على تطبيق منهج التحليل البنيوي في تصنيف كافة العلوم[٢]. وفي دراسته للأساطير فأنه لم يحاول فهم الأسطورة بذاتها منفردة، لأنه يرى أن فهم الأسطورة يتم من خلال مقابلتها مع أسطورة أخرى[٣]. أي أن الأسطورة لا يكون لها معنى وهي مفردة، ولكنها تكون ذات معنى عندما تصبح جزءا من شبكة اكبر منها. كذلك طبق مبدأ التقابلات أيضا في دراسته للمطبخ الانكليزي والفرنسي، ووجد أنه يمكن «تحليل مطبخ مجتمع ما إلى عناصر مكونة قد تسمى في هذه الحالة «وحدات ذوقية»، مرتبة حسب بعض بنيات التقابل والعلاقة المتبادلة، وعندئذ، قد يتسنى تمييز المطبخ الانجليزي من المطبخ الفرنسي»[٤].

إن مبدأ التقابلات يساير البحث البنيوي من البداية، أي منذ اللحظة الأولى التي يتم من خلالها ملاحظة الظواهر، فمن خلاله يتسنى للباحث تحليل هذه الظواهر واكتشاف العلاقات التي تربط بين عناصرها، ويساعد هذا المبدأ أيضا في تركيب وبناء النماذج، التي يمكن من خلالها اكتشاف البنية الثابتة المشتركة بينها، عن طريق إجراء مقارنات سواء بين الوقائع الملاحظة أو بين النماذج المصاغة بموجب هذه الوقائع، أو بين العناصر والحدود التي تدخل في تكوينها.

---

(١) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٦٤.

(٢) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.٢)، ص٤٢٧؛ شتراوس، **مقالات في الاناسة**، ص١٢٠.

(٣) ينظر: بارت، رولان، وجيرار جينيت. **من البنيوية إلى الشعرية**، (ترجمة.غسان السيد)، (ط.١)، سوريا - دمشق، دار نينوى، ٢٠٠١، ص٢٠؛ إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية**، ص٨١.

(٤) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص١١١.

**رابعا: التحولات:**

بعد إجراء المقارنات على النماذج أو الحدود، من خلال تطبيق مبدأ التقابلات ينتقل شتراوس إلى مبدأ آخر يستند عليه المنهج البنيوي في اكتشاف البنية الثابتة بين تلك الحدود أو النماذج المتنوعة، وذلك عن طريق الانتقال من مجموعة إلى أخرى. باستعمال مبدأ أو فكرة التحول.

إن مفهوم التحول الذي نقله شتراوس من العلوم الطبيعية أثناء دراسته في أمريكا، له أثر كبير في المنهج البنيوي[١]، ويشكل أهمية بالغة لهذا المنهج، حيث أشار شتراوس إلى ذلك بقوله: «ثمة علاقة وثيقة بين مفهوم التحول ومفهوم البنية تشغل مكانا كبيرا في أعمالنا»[٢]، لذلك جعل أحد الشروط التي يجب توافرها في النموذج، هو وجوب انتمائه إلى مجموعة من التحولات، وأن مجموع هذه التحولات يؤلف مجموعة نماذج.

هذا الشرط يبين أن فكرة التحول لها مكانة مهمة في المنهج البنيوي، حيث جعلها شتراوس شرطا أساسيا من شروط التحليل البنيوي، بل لا يمكن التوصل إلى مفهوم البنية من دونها، لأن البنية (حسب رأيه) ليست مجرد مجموعة تتألف من عناصر تربطها علاقات، بل هي عبارة عن روابط ثابتة تربط بين عناصر وعلاقات عدة مجموعات، والانتقال من مجموعة إلى أخرى يتم بواسطة التحول[٣]. وهذا الانتقال من مجموعة إلى أخرى (بواسطة التحول) يساعد في العثور على خصائص مماثلة في مجموعات مختلفة في الظاهر[٤].

إذن فالتحول هو انتقال من مجموعة إلى أخرى، وذلك من خلال إجراء مقارنة بين المجاميع (المتقابلة)، تسمح بعزل المستويات المتشابهة أو المختلفة بين هذه المجاميع من أجل معرفة العلاقة التي تربط بينها، ومن ثمّ الانتقال إلى مجموعة واحدة بدلا من التشتت في المجاميع، ومن هنا يؤدي التحول وظيفة أساسية في المنهج البنيوي وهو البحث عن الثبات وسط التعدد. ويساعد على فهم أن التنوع ناتج عن اختلاف الطرق التي تتركب منها العناصر[٥]. وعلى هذا

(١) ينظر، يتيم، عبد الله عبد الرحمن، **كلود ليفي شتراوس: قراءة في الفكر الانثروبولوجي المعاصر**، (ط.١)، المنامة - البحرين، اصدارات بيت القران، ١٩٩٨، ص٢٨.

(٢) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.٢)، ص٣١.

(٣) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.٢)، ص٣١؛ شتراوس، كلود ليفي. **مقالات في الاناسة**، ص٨٢؛ شتراوس، كلود ليفي. **من قريب ومن بعيد: الدوائر الباردة**، ص١٨٢.

(٤) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.٢)، ص٣١.

(٥) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **من قريب ومن بعيد: الدوائر الباردة**، ص١٨٢.

الأساس فإن فكرة التحول «تتناول نماذج ولا تولد إلا نماذج»[(١)]، وهي بذلك تعد النتيجة النهائية للتجربة (تجربة النماذج بعضها على بعض) وهذا هو السبب الذي جعل شتراوس ينظر إليها على أنها ملازمة للمنهج البنيوي.

ويشير شتراوس إلى أنه استمد فكرة التحول من عالم طبيعيات اسكتلندي وهو (دارسي)[(*)]، عندما قرأ كتابه (عن النمو والشكل)، والذي فسر فيه الفروق بين الأنواع وبين الأعضاء (الحيوانية والنباتية) هي عبارة عن تحولات. كذلك استمد فكرة التحول من المنهج الفونولوجي، حيث وجد أن مفهوم الفونيم يفرض أن الاختلافات الظاهرة في خصائص الأصوات، هي عبارة عن تحولات لواقع ثابت وعلى مستوى عميق[(٣)]. إضافة إلى تأثر شتراوس بالنموذج ألألسني، فإنه تأثر بالنموذج الرياضي (البنيات الجبرية) عند كل من (أ.ويل) و(ج.ت.جيلبو). بما يسمى نوع الشبكات ومجموعات التحويلات. والتي طبقها في منهجه عن طريق الانتقال أو التحول من تصنيف إلى آخر ومن أسطورة إلى أخرى ..... وإلخ[(٤)].

والمقصود بفكرة التحول هو «الاطرادات التي يمكن ملاحظتها، أو التوصل إليها من الملاحظة، والتي عن طريقها يمكن لأي صيغة أو نمط بنائي أن يتغير ويتحول إلى صيغة أو نمط آخر. فحين يقارن البنائيون نمطين من العلاقات الاجتماعية مثلا منفصلين في الزمان أو المكان ويلاحظون وجود اختلافات بينهما سواء في الصيغة البنائية أو في نوع أو طبيعة عملية تنميط هذه العلاقات فأنهم لا يردون هذه الاختلافات إلى وجود عوامل سببت هذه الاختلافات، وإنما يذهبون بدلا من ذلك إلى القول أن احد هذين البناءين قد تحول بشكل من الأشكال عن البناء الآخر وأنه تحوير منه»[(٥)].

---

(١) سبيربر، دان. **البنيوية في الانثروبولوجيا**، ص٨٥.

(*) **دارسي، وينثورث تومبسون (D'Arcy, Wentworth Thompson)** (١٨٦٠-١٩٤٨) عالم رياضيات وطبيعيات اسكتلندي، حيث يعد من أكثر الشخصيات العلمية شهرة في عصره، درس الطب في أكاديمية ادنبره لمدة ثلاث سنوات، وبعدها انصرف لدراسة علم الحيوان في كلية (ترنيتي) في كامبريدج، ويعد كتابه (عن النمو والشكل) الذي نشر عام ١٩٧، من أهم المراجع في علم الأحياء. (see: Wikipedia, the free encyclopedia, D'Arcy, Wentworth Thompson, web site: http://en.wikipedia.org/wiki/ ٢٧Arcy_Wentworth_Thompson٪D

(٣) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **من قريب ومن بعيد: الدوائر الباردة**، ص١٨٢-١٨٣.

(٤) ينظر: بياجيه. **جان. البنيوية**، ص٩٠؛ ابراهيم، زكريا. **مشكلة البنية**، ص٧٦-٧٧.

(٥) أبو زيد، أحمد. **المدخل إلى البنائية**، ص١١٧ - ١١٨.

ويذهب شتراوس إلى «أن أية مجموعة من العلاقات، تتشكل في صورة بناء... لا بد أن تكون قابلة للتحول، بواسطة التغير المنتظم والمستمر في العلاقات ذاتها، أي نمط العلاقات بين عناصر البناء ليس ثابتا، وكلما تغير نمط العلاقات، تغير البناء كله. شكلا ودلالة»[(١)]. وقد أكد ذلك عندما لاحظ أن الأساطير تبدو وللوهلة الأولى على أنها تختلف بعضها عن بعض، لكنها ومن خلال ارتباطها بنفس زمر التحولات تظهر لها نفس البنية[(٢)]. وان اختلاف قواعد الزواج في الزمان والمكان سببه حالات التحول التي تطرأ عليها[(٣)]. «وأنه يمكن عن طريق العمليات الرياضية والمنطقية تتبع التحولات التي طرأت على هذه التنويعات»[(٤)]. وهكذا يستهدف التحليل البنيوي، الوصول إلى نوع من الجدول الرياضي، أو المصفوفة الجبرية، التي تعبر عن كل التحولات الممكنة في الذهن البشري اللاشعوري[(٥)].

وعلى ذلك فالتحول يؤدي وظيفة أساسية في المنهج البنيوي عند شتراوس، وتتمثل هذه الوظيفة في إمكانية تركيب نماذج جديدة عند طريق التحول من مجموعة إلى أخرى تكون أعم وشاملة للخصائص المشتركة بين النماذج المتعددة، وبذلك يذهب شتراوس بالقول: «ينبغي المضي في تحليل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، إلى درجة يتيسر الانتقال عندها من جانب إلى آخر، أي إعداد نوع من المدونة الكلية، تعبر عن الخصائص المشتركة بين البنيات النوعية المتعلقة بكل جانب. وينبغي أن يكون استخدام هذه المدونة صحيحا بالنسبة لكل نظام على حدة، وبالنسبة لجميع الأنظمة عند مقارنتها ببعضها بعضا، وبذلك نعرف مدى التوصل إلى غور طبيعة هذه الأنظمة وما إذا كانت تشتمل أو لا تشتمل، على خصائص من الطراز نفسه»[(٦)].

### خامسا: التزامن والتعاقب:

التزامن والتعاقب مصطلحات كثيرا ما ترددت في الأبحاث البنيوية سواء عند شتراوس أو غيره من البنيويين. وهي تدل على مبدأ منهجي من مبادئ التحليل البنيوي، يفسر دراسة

---

(١) خشبة، سامي. **مصطلحات فكرية**، ص٤٨.

(٢) ينظر: سبيلا، محمد. وعبد السلام بنعبد العالي. **الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة**، ص٢٤٤.

(٣) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **من قريب ومن بعيد: الدوائر الباردة**، ص١٨٣.

(٤) أبو زيد، أحمد. **المدخل إلى البنائية**، ص٥١.

(٥) ينظر: فهيم، حسين. **قصة الانثروبولوجيا**، ص٢٣١.

(٦) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص٨٣.

البنية في حالة السكون أو الركود (التزامن)، أو دراستها على أنها تتغير في الزمان (التعاقب). وهذا المبدأ اخذ من دي سوسير الذي فرق بين دراسة اللغة من منظور آني ودراستها من منظور تعاقبي، التزامن هو زمن حركة العناصر في ما بينها في البنية. تتحرك العناصر في زمن واحد هو زمن نظامها. فإذا كان استمرار النظام يفترض استمرار البنية وثبات نسقها، فإن التزامن يرتبط بهذا الثبات الذي يشكل حالة، أي أنه يرتبط بما هو متكون لا بما هو في مرحلة التكون. بما هو مكتمل لا بما هو يكتمل، بما هو بنية لا بما سيصير بنية. أما التعاقب أو التزمن فهو زمن تخلخل البنية، أي زمن تهدم العنصر، وهو بذلك انفتاح البنية على الزمن، والتعاقب لا يعني زمن التطور والانتقال من بنية إلى بنية، أو من نسق إلى نسق، أو من نظام إلى نظام. كانتقال مجتمع من بنية النظام الإقطاعي مثلا إلى بنية النظام الرأسمالي، بل يعني استمرار البنية نفسها التي تتعرض لخلل ما بسبب تهدم احد عناصرها، ثم لا تلبث هذه البنية باستعادة نظامها لتستمر، فهي بذلك لم تتغير، ولم تتبدل أو تتطور[١].

ويرى شتراوس أن التقابل بين التزامن والتزمن هو تقابل وهمي، لكنه نافع في مراحل البحث التمهيدية، وهذه الرؤية استمدها من مقال جاكوبسون: «أن اعتبار السكوني والتزامني مترادفين خطأ كبير. وان المقطع السكوني وهم: ذلك أنه عبارة عن طريقة علمية مساعدة، وليس شكلا خاصا من أشكال الوجود....»[٢].

وهذا النص يظهر أن الثنائية القائمة بين التزامن والتعاقب، ليس لها وجود حقيقي، وإنما لها وجود ذهني فقط، فهي بذلك مبدأ منهجي يسعى شتراوس من خلاله الوصول إلى بنية ثابتة لا تتغير في الزمان، من أجل تفسير الظواهر القابلة للتغير. من حيث «إن مضمون الأحداث التاريخية والمادة المحتواة فيها، هو الذي يختلف تبعا للعصور والمجتمعات، ولكن هذا المضمون المتغير يكشف عن تنظيم يظل على ما هو عليه مهما اختلفت السياقات الاجتماعية والتاريخية. أي أن ما يسري عليه التطور والتغير، وما يخضع للتفسير ألتأريخي، هو المضمون والمادة الداخلية، أما التنظيم والبناء فهو فوق التأريخ»[٣].

ويشير شتراوس في (الفكر البري) إلى أن البنية قد تتأثر بأحداث عارضة متعددة تطرأ

---

(١) ينظر: العيد، يمنى. **في معرفة النص**، ص٤٤.

(٢) شتراوس، كلود ليفي. **الانثروبولوجيا البنيوية**، (ج.١)، ص١١٤.

(٣) زكريا، فؤاد. «الجذور الفلسفية للبنائية»، **حوليات كلية الآداب**، ص١٩.

عليها متأخرة جدا، إلا أن هذا التأثر لا يغير من طبيعتها الأصلية فهي تظل محافظة على هو يتها، والباحث المتمعن يستطيع اكتشاف تلك الأصالة للبنية[١]. ومن الأسباب التي جعلته يؤكد ثبات البنية هو انبثاقها عن العقل البشري الذي لا يتغير، وسبقها على كل تنظيم اجتماعي، من حيث أنها أصل كل تنظيم، وأنها كذلك سابقة على ما هو نفسي أو عضوي[٢]. والأمثلة على أهمية هذا المبدأ في المنهج البنيوي كثيرة، سواء ما يتعلق بالدراسات التي طبق فيها المنهج البنيوي والتي تتمثل على وجه الخصوص في تحليل شتراوس لأنساق القرابة والأسطورة، وسواء في رفضه لكل فلسفات التاريخ.

---

(١) ينظر: شتراوس، كلود ليفي. **الفكر البري**، ص١٩٤.

(٢) ينظر: بياجيه، جان. **البنيوية**، ص٩١؛ زكريا، فؤاد. «الجذور الفلسفية للبنائية»، **حوليات كلية الآداب**، ص٣٠.

## الخاتمة

وفي الختام توصل البحث إلى جملة نقاط نوجزها بما يلي :

١- يعد كلود ليفي شتراوس من بين العلماء الذين اهتموا بالمنهج البنيوي والذي عمل على تفكيك الظاهرة المراد دراستها إلى عناصرها الاولية من أجل الكشف عن العلاقات التي تربطها.

٢- استخدم مجموعة من الادوات والمبادئ من أجل الكشف عن حقائق الأشياء والوصول إلى نتائج ناجعة، والذي أختلف فيها عن بقية العلماء في تفسيره للظواهر التي اهتم بها بدراستها.

٣- اشترك شتراوس مع بقية العلماء في الملاحظة والتجربة في الحصول على البيانات عن الظاهرة المدروسة لكنه اضاف عناصر أخرى في ذلك والتي تمثل الركيزة الأساسية في منهجه البنيوي.

٤- يحاول شتراوس في منهجه البنيوي تفسير الظواهر عن طريق الكشف عن البنية اللاشعورية التي تكمن وراءها، من أجل معرفة النسق أو النظام الذي يحكمها. ويستعمل في تفسيره للظواهر مجموعة من الادوات ترتبط ارتباطا مباشرا بعمليتي التحليل والتركيب، من حيث أن كل أداة من هذه الأدوات تتضمن هاتين العمليتين بين طياتها. فهو بذلك منهج تحليلي تركيبي.

٥- يسعى شتراوس في منهجه البنيوي إلى التوفيق بين المحسوس والمعقول (الواقع والعقل)، من خلال دمج الأول في الثاني، وذلك عن طريق تفسير المعلوم بالمجهول، أي تفسير الظواهر القابلة للملاحظة من خلال بنية لا شعورية كامنة في العقل الإنساني.

٦- إن منهجه البنيوي يجمع ما بين المنهج التجريبي والمنهج العقلي، إلا أن الغالب عليه هو اعتماده على معطيات العقل، أكثر من اعتماده على معطيات التجربة.

٧- مثل الاتجاه البنائي خير تمثيل من خلال نظرته إلى المجتمع الإنساني نظرة تكاملية، مع ارتباط أجزاءه بعضها ببعض، وذلك من خلال منهجه البنيوي.

٨- استخدم شتراوس النموذج في الكشف عن البنية التي تحكم الظواهر والتي من خلالها فسر الظواهر المدروسة كافة، وهذا النموذج يمثل خطوة المرحلة تتوسط بين ملاحظة الوقائع والبنية التي تحكمها. وايضا اهتم منهجه البنيوي بالعلاقات الاجتماعية والتي جعل منها المادة في صياغة النماذج التي يتم من خلالها الكشف عن البنية التي تحكم هذه العلاقات.

٩- اعتمد النسق كأداة منهجية تمكن الباحث من تركيب العناصر بعضها ببعض لاكتشاف البنية التي تحكمها، وهذا أمر استمده شتراوس من المنهج الفونولوجي.

١٠- أن المبدأ المنهجي الذي اعتمده شيراوس هو اسبقية العلاقة على العناصر من خلال أن التحليل لا يهدف إلى العناصر بل يكشف العلاقة بين العناصر المكونة للظواهر. وهذا ما طبقه في دراسته لنظام القرابة.

١١- ارجع شتراوس العمليات العقلية المتبعة في فكرة التقابل إلى تحديد الظاهرة المدروسة، وعمل جدول للتقابلات المحتملة بين الحدود، وجعل الموضوع العام للتحليل الذي لا يمكن من كشف الروابط الضرورية بينها إلا من خلال هذا المستوى.

١٢- اعتمد على مبدأ التزامن والتعاقب في تحليله البنيوي والذي يفسر دراسة البنية في حالة السكون (التزامن) أو دراستها على انها تتغير في الزمان (التعاقب) وهذا مبدأ الاتجاه البنيوي بشكل عام من خلال دراسة الظاهرة في حالة الحركة والسكون.

# المصادر والمراجع


١- إبراهيم، زكريا. مشكلة البنية، مصر، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، (ب.ت).

٢- أبو زيد، أحمد. المدخل إلى البنائية، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥.

٣- بارت، رولان، وجيرار جينيت. من البنيوية إلى الشعرية، (ترجمة.غسان السيد)، (ط.١)، سوريا - دمشق، دار نينوى، ٢٠٠١.

٤- بن احمودة، محمد. الانثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف، (ط.١)، صفاقس - تونس، دار محمد علي الحامي، ١٩٨٧.

٥- بياجيه جان. البنيوية، (ترجمة: عارف منيمة وبشير اوبري)، (ط.٤)، بيروت - باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٥.

٦- الجزيري، محمد مجدي. البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس، (ط.٣)، طنطا، دار الحضارة، ١٩٩٩.

٧- جعفر، عبد الوهاب. البنيوية في الانثروبولوجيا: وموقف سارتر منها، مصر، دار المعارف، ١٩٨٠.

٨- ـــــــ. البنيوية وفلسفة اللغة، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٩- حميدو، فادية فؤاد محمد. البناء الاجتماعي للمؤسسات الطبية: دراسة انثروبولوجية، القاهرة، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٩.

١٠- خشبة، سامي. مصطلحات فكرية، القاهرة، مكتبة الأسرة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب.ت).

١١- دي فيلد، روجيه. ج، «لمناهج البنيوية للسانيات»، (ترجمة. منذر عياشي)، مجلة المعرفة، سوريا، (العدد:٣٨٨)، كانون الثاني/١٩٩٦.

١٢- زكريا، فؤاد. «الجذور الفلسفية للبنائية»، حوليات كلية الآداب، الكويت، الحولية الأولى، ١٩٨٠.

١٢- سبيربر، دان. البنيوية في الانثروبولوجيا، (ترجمة: علي قانصو)، بيروت - لبنان، دار التنوير، ٢٠٠٨.

١٣- سبيلا، محمد، وعبد السلام بنعبد العال. الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة، بيروت - لبنان، افريقيا الشرق، ٢٠٠١.

١٤- شتراوس، كلود ليفي. الأسطورة والمعنى، (ترجمة:شاكر عبد الحميد)، (ط.١)، العراق - بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦.

١٥- ــــــــ. الاناسة البنيانية، (ج.١)، (ترجمة: حسن قبيسي)، (ط.١)، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

١٦-ــــــــ. الانثروبولوجيا البنيوية، (ج.١)، (ترجمة: مصطفى صالح)، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧.

١٧-ــــــــ. الانثروبولوجيا البنيوية، (ج.٢)، (ترجمة.مصطفى صالح)، دمشق، دار الحوار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٣.

١٨- ــــــــ. الفكر البري، (ترجمة: نظير جاهل)، (ط.٣)، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧.

١٩- ــــــــ. مداريات حزينة، (ترجمة: محمد صبح)، دمشق، دار كنعان، (ط.١)، ٢٠٠٣.

٢٠- ــــــــ. مقالات في الاناسة. (ترجمة: حسن قبيسي)، (ط.٢)، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٥.

٢١- ــــــــ، وديديه اريبون. من قريب ومن بعيد: الدوائر الباردة. (ترجمة. مازن م. حمدان)، (ط.١)، دمشق، دار كنعان، ٢٠٠٠.

٢٢- الصباغ، رمضان. الاحكام التقويمية في الجمال والاخلاق، (ط.١)، إسكندرية، دار الوفاء، ١٩٩٨.

١- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، (ج.١)، (ج.٢)، بيروت-لبنان، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

٢٣- عصفور، جابر. نظريات معاصرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.

٢٤- العيد، يمنى. في معرفة النص، (ط.٤)، بيروت، دار الآداب الجديدة، ١٩٩٩.

٢٥- غراويتز، مادلين. مناهج العلوم الاجتماعية، (ط.١)، (ترجمة: سام عمار)، دمشق، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، ١٩٩٣.

٢٦- فضل، صلاح.. نظرية البنائية في النقد الأدبي، (ط.١)، القاهرة، دار الشروق، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٢٧- فهيم، حسين. قصة الانثروبولوجيا، الكويت، عالم المعرفة، العدد:٩٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، شباط/١٩٨٦.

٢٨- قاسم، محمود. المنطق الحديث ومناهج البحث، (ط.٢)، مصر، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٣.

٢٩- القصير، أحمد. منهجية علم الاجتماع، (ط.٢)، القاهرة، دار العالم الثالث، ٢٠٠٦.

٣٠- كريزويل، اديث. عصر البنيوية، (ترجمة: جابر عصفور)، (ط.١)، الكويت، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.

٣١- ليتش، ادموند. كلود ليفي شتراوس: دراسة فكرية، (ترجمة: ثائر ديب)، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠١.

٣٢- ليشته، جون. خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، (ترجمة: فاتن البستاني)، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.

٣٣- محمد، سماح رافع. المذاهب الفلسفية المعاصرة، (ط.١)، مصر، مكتبة مدبولي، ١٩٧٣.

٣٤- هولتكرانس، ايكه. قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفلكلور، (ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي)، (ط.٢)، مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (ب.ت).

٣٥- يتيم، عبد الله عبد الرحمن، كلود ليفي شتراوس: قراءة في الفكر الانثروبولوجي المعاصر، (ط.١)، المنامة - البحرين، إصدارات بيت القران، ١٩٩٨.

## مواقع الشبكة العالمية (الانترنت)

1- Wikipedia, the free encyclopedia, D'Arcy, Wentworth Thompson, web site: http://en.wikipedia.org/wiki/D%27Arcy_Wentworth_Thompson

# المثالية البنائية

## رؤية ابستمولوجية جديدة وتطبيقاتها فى العلوم الإنسانية

د. محمد سيد حسن(*)

### ملخص

تهدف هذه الورقة إلى تقديم رؤية فلسفية جديدة فى مجال فلسفة العلوم (Hassan, 2007: 2011) باعتبارها رؤية مقابلة للبنائية الواقعية. وقد سعى الباحث خلال فترة دراسته على يد اعلام الواقعية البنائية أن يطور رؤية جديدة تعارض المسائل الخلافية التى وقعت فيها البنائية الواقعية و(انقسامها) إلى مدارس متعددة (Worrall,1989, Gower 2000, Ladyman,1998,French 2014). فالمثالية البنائية تسعى إلى تقديم تصور للعلم يتجاوز ثنائية الصراع بين ما هو ابستمولوجى وبين ما هو انطولوجى Ontic Structural Realism هذا من جهة، ومن جهة أخرى محاولة التركيز فقط على الجانب الابستمولوجى للنظرية العلمية. ولهذا كانت المحاولة -عبر مجموعة من الكتابات السابقة- (لبناء) الأسس الفلسفية والخصائص التى تميز المثالية البنائية وتعطيها شكلها المتفرد الذى يخلو من التناقضات - كما يزعم الباحث- مقارنة بأشكال الواقعية البنائية من جهة وعن أشكال الرؤى الفلسفية التى تعارض الواقعية البنائية مثل Constructive Empiricism عند Van Fraassen (من جهة أخرى) (Hassan, 2009).

والسؤال الآن ماهى الخصائص الابستمولوجية التى تميز المثالية البنائية؟ ما يميز المثالية البنائية انها رؤية تتجاوز مناقشة الكيانات الغير قابلة للملاحظة unobservable entities وتستبدلها بفكرة الإمكانات الخالصة Pure possibilities ومن ثمة كان محور الاهتمام منصبًا ليس حول فكرة البناء المتعين Concrete structure ولكن حول فكرة البناء الممكن possible structure. وبكلمات أخرى فأن الاهتمام هنا يدور حول أولوية البناء والقانون المؤسس

---

(*) أستاذ فلسفة العلوم المساعد بقسم الفلسفة - كلية التربية -جامعة عين شمس.

على المادة وكيفياتها. وهنا تطرح الورقة الحالية الخصائص التى تميز المثالية البنائية وهى فكرة الثابت المشروط Invariance conditional، التحول transformation، مابين العلائقية inter-relationism، التجاوز Transcendence، الشكل الكلى Holism - holistic form، القابلية للبناء reconstructability وأخيرًا فكرة الحمل الرمزى symbolic pregnancy. فهذه الخصائص تمثل لنا نموذجًا لفهم وتحليل النظرية العلمية. وقد اتضح هذا فى تحليلنا لفكرة المكان الهندسي فى انساق الهندسة اللااقليدية (Hassan, M: 2011) كما أثبتنا جدارة هذا النموذج التفسيرى فى تناولنا لعلم الفلك وكذلك فى إطار تناولنا للنظرية الفيزيائية (Hassan, 2009). بالإضافة إلى أن هذا النموذج التفسيرى يتم اختباره- فى الوقت الحالى- فى نطاق علم الوراثة الحيوى.

فإذا كانت المثالية البنائية قادرة على تفسير بناءات العلوم الدقيقة والطبيعية، فيبقى السؤال هل هذا الموديل التفسيرى التى تطرحه المثالية البنائية قادر على تفسير النظرية فى العلوم الإنسانية؟ ما يميز هذه الرؤية الابستمولوجية التى نقدمها هنا -مقارنا بالبنائية الواقعية- أنها لم تكتف بتركيز مجهودها التفسيرى على العلوم الطبيعية والرياضية ولكن يمتد أثرها إلى دائرة العلوم الإنسانية. ولقد قام الباحث بتطبيق هذا النموذج التفسيرى على علم النفس كنموذج للعلوم الإنسانية «الأسس المنطقية لعلم النفس: نموذج لعلم نفس الجشطلت» (Hassan, 2012). وهنا تزعم هذه الورقة البحثية أن هذا النموذج التفسيرى قابل للتطبيق على أفرع مختلفة من العلوم الإنسانية. لذا تحاول الورقة الحالية تقديم تطبيقًا للنموذج التفسيرى - الناتج عن المثالية البنائية - على كل من علم الاجتماع وعلم السياسة بالإضافة إلى تقديم تصور لشكل المعرفة فى ضوء الابستمولوجيا البنائية. ونخلص من هذه المناقشة إلى نتيجة مؤادها أن المثالية البنائية هى نظرية شاملة حيث أنها قابلة لتفسير النظرية فى مجالي العلوم الطبيعية والإنسانية لأنها تستند على أسس منطقية واحدة ومن ثَم يمكن الزعم بان هذا النموذج المعرفى يمكنه أن يحقق نوعا من وحدة العلم بين ماهو عملى وما هو نظرى، وبين ما هو فيزيائى -اكسيوماتى وبين ماهو إنسانى أو ثقافى.

## المقدمة

إن طرح المثالية البنائية يعد بديلا ابستمولوجيا للبنائية الواقعية من أجل تجاوز الإشكالات والتناقضات الكامنة فى بنيتها- كما أظهر ذلك التحليل النقدى. فلكى نفهم لماذا طرحنا هذه الرؤية الابستمولوجية البديلة وجب علينا الوقوف قليلا لتناول الفكرة الأساسية التى تضمنتها

البنائية الواقعية وعرض مسائلها وما تتضمنه من إشكاليات الأمر الذى يستلزم معها تجاوزها وطرح بديل ابستمولوجى جديد نزعم إنه قادر على تجاوز إشكاليات الواقعية البنائية ومن ثم يفتح الطريق إلى تطبيقها فى مجالات معرفية متعددة.

فالواقعية البنائية هى رؤية متطورة ومشتقة من الواقعية العلمية Scientific Realism التى ذهبت إلى اننا يجب أن نعتقد فى وجود الكيانات الغير قابلة للملاحظة التى تفرضها النظرية العلمية، فالنظرية العلمية الناجحة هى تلك النظرية التى تستطيع أن تقدم وصف تقريبى صادق للواقع أو للعالم الخارجى. ولا شك أن الحجج الفلسفية التى قامت ضد الواقعية العلمية مثل حجة تحت التحديد underdetermination التى طرحت الشكوك حول الكيانات الغير قابلة للملاحظة. ولهذا طرحت الواقعية البنائية Structural Realism بواسطة Worrall John فى بحثه عام ١٩٨٩ البنائية الواقعية: أفضل ما فى العالمين الذى زعم أن ثم بقاء للبناء حتى مع تغير النظرية وذلك عندما تحدث عن عملية التحول الذى حدث فى مجال البصريات فى القرن التاسع عشر عندما تم التحول من نظرية الاثير لفرسنال إلى نظرية ماكسويل فى المجال الالكترو مغناطيسى حيث وجد Worall أن ثم تحول قد حدث فى الشكل أو البناء وليس فى المحتوى. (Worall, 1989:117).

فالواقعية البنائية اعتبرها الكثير من الفلاسفة سواء كانوا مع الواقعية أو ضد الواقعية بانها شكل من أشكال الواقعية العلمية. ولقد انقسمت الواقعية البنائية إلى تيارين أساسيين: الواقعية البنائية الابستمولوجية Epistemic Structural Realism وهو التيار الذى يستند على الحجج المعرفية فى الدفاع عن موقفه الفلسفى ومنها على سبيل المثال الحجة التى تستند على الإدراك الحسي أو تلك التى تعتمد على التمثل الرياضى. (Frigg,J &Votsis,I.2011) والتى تذهب إلى الزعم بان كل معارفنا تقوم على إدراكتنا الحسية ويمكننا أن نملك معرفة بنائية وغير بنائية بخصوص إدراكنا كما أننا ليس لدينا سبب مقنع للاعتقاد بالأوجه الغير بنائية لإدراكنا الذى لا يستطيع أن يخبرنا بشيئ ما عن الأوجه اللابنائية للعالم الخارجى. ولكن مع ذلك يظل لدينا سببا جيد للاعتقاد بان البناء المتعلق بإدراكنا متماثل Isomorphic مع البناء المتعلق بالعالم الخارجى ومن ثم تتكون لدينا معرفة بهذا العالم الخارجى على أسس بنائية فقط. (Frigg & Votsis,2011:236) تنطبق تلك الحجة أيضًا على المعرفة الرياضية وموضوعاتها التى تعد متماثلة Isomorphic للمعرفة العلمية فما نعرفه بخصوص المادة العلمية يتمثل فقط فى البناء. (Frigg & Votsis,2011:246).

أما التيار الثانى الرئيسى للواقعية البنائية تمثل فى الواقعية البنائية الانطولوجية Ontic Structural Realism وهو ذلك التيار الذى يركز على العلاقات بين الأشياء. فالأساس الذى اعتمد عليه فلاسفة هذا التيار أن الشكل الابستمولوجى للواقعية البنائية لا يحسن ولا يطور بصورة ذات دلالة الواقعية العلمية ومن ثمة فإن الواقعية البنائية يجب أن تفكر فى المراجعات الميتافيزيقية وليست الابستمولوجية.(Ladyman, 1998:412) فالفلاسفة أمثال ستيفن فرنش وجيمس ليدمان قد اعتبروا أن المفاهيم الأساسية فى الفيزياء المعاصرة المتعلقة بالمكان والزمان والمادة لا تتماشى مع وجهة النظر الميتايزيقية التقليدية التى اعتمدت على العلاقات الانطولوجية بين الفرادى والصفات. فالواقعية البنائية الانطولوجية تؤكد على الأولوية الانطولوجية للبناء والعلاقات وليس على الأولوية الانطولوجية للفرادى أو للصفات.

وبالتالى فإن الهدف الرئيسى لهذا التيار هو التصدى لمحاولة الوقوع فى براثن الشيئ فى ذاته Thing in itself الذى لا يمكن أن يكون موضوع للخبرة أو يتم معرفته بصورة مباشرة. فالأشياء والصفات ليس لها معنى فى ذاتها إلا عندما ترتبط معا فى شكل أو بناء. (French ,1999:433).

لقد أظهرنا الآن الشكلين الرئيسين للواقعية البنائية والمتمثلين فى كلا من التيار الابستمولوجى والانطولوجى، ولكن الأمر لا ينطوى عند هذا الحد فالواقعية البنائية تتضمن العديد من الأشكال الأخرى والرؤى المتداخلة التى تسعى كل منها إلى تقديم تفسيرا للنظرية العلمية تدافع عن الواقعية البنائية. وحتى لا يبدو الأمر عاية فى البساطة يكفى الإشارة إلى مقالة اينزورز عام ٢٠١٠ بعنوان ماهى الواقعية البنائية الانطولوجية؟ التى يسعى إلى أن يقدم العديد من الرؤى الفرعية المنشقة من الواقعية البنائية (Ainsworth,2010: 51). ومنها على سبيل المثال فكرة كلا من فرنش وليدمان عن الإقصائية أو ما تعرف Eliminativism التى ترى إنه لا حديث عن الفرادى ولكن الحديث فقط يكون عن البناء العلائقى.

فوجهة النظر هذه جعلت العديد من فلاسفة العلم المعاصر أمثال بيزولس -على سبيل المثال- يزعم أن من المستحيل الحديث عن علاقات بدون وجود شيئا يندرج تحت هذه العلاقة Relata (Psillos, 2001:17).

إن فكرة فرنش وليدمان عن إمكانية وجود بناء دون الحديث عن عناصر الارتباط أو الفرادى هو ما طرح الشك والتساؤل حول إمكانية الحديث عن مجموعة أو بناء دون الحديث

عن عناصر تلك المجموعة؟ وهذا ما أثار الشكوك فى الواقعية البنائية الانطولوجية فى نسختها عند كلا من فرنش وليدمان (Chakravarty,1998:389& 2003:872).

وعلى الرغم من المحاولات التبريرية التى قدمها كلا فرنش وكروس أن الاهتمام هنا ينصب حول البناء ولا ينصب على العناصر أو ما يندرج تحت العلاقة أو البناء مبررين ذلك أن كلا من جزئيات الكوانتم ونقاط الزمان والمكان ليست فرادى individuals ولكنها موضوعات بالمعنى الأدنى للحس على الرغم من محاولتهما تطوير نوعا من المنطق يعطى فيه موضوعات كتلك- التى أشرنا اليها- قيم لمتغيرات من الدرجة الأولى.

(French & Krause, 2006). بالإضافة إلى محاولة ليدمان التى يسعى إلى تبرير هذا الموقف الابستمولوجى بالزعم أن العناصر التى تندرج تحت العلاقة دائما ما تتحول لتصير هى ذاتها بناءات علائقية ومن ثمة فإن الحديث هنا لا يتعلق بأمور الواقع. (Ladyman & Ross, 2007). ومن هنا يمكننا النظر أن الواقعية البنائية تتضمن وجهات نظر متداخلة ومتشابكة بالإضافة إلى تضمنها العديد من الحجج التى مازال فلاسفتها يتنازعون و يتجادلون بشأنها فإذا كان الأمر على هذا النحو من الإشكاليات فيظل السؤال هل الابستمولوجيات التى هى ضد الواقعية anti-realism قادرة على تفسير النظرية العلمية دون الدخول فى نطاق هذه الإشكاليات التى تطرحها الواقعية البنائية ؟

ومن هنا كان ضروريا البحث فى نطاق هذه الابستمولوجيات التى هى رؤى فلسفية تتعارض مع الواقعية أشهر هذه الابستمولوجيات ما عرفت بالتجريبية البنائية Constructive Empiricism والأداتية Instrumentalism فكلاهما يزعمان أن النظرية العلمية لاتهتم ولا يجب أن تلقى اهتماما بالكيانات الغير قابلة للملاحظة. فكلا من الإداتية عند بيير دوهيم والبنائية التجريبية عند فان فرسان تأخذان النزعة الشكية فيما يتعلق بوجود الكيانات الغير قابلة للملاحظة. فالنزعة الإداتية تزعم أن الكيان الغير قابل للملاحظة يستخدم كأداة مساعدة فى نجاح النظرية فقط وهذا هو الدور المنوط به دون الإشارة إلى وجودها الفيزيائى.

فإذا كانت الواقعية العلمية تتضمن هذه المسائل التى تدخلها فى دائرة عدم الاتساق، فإن فان فرسان يقدم رؤيتة الابستمولوجية التى عرفت بالتجريبية البنائية التى طرحها فى كتابه» الصورة العلمية» باعتبارها بديلا ابستمولوجيا للواقعية العلمية فهو لم يعتمد على ذلك التمييز -الذى

اشتقته الواقعية العلمية- بين ماهو نظرى وماهو قابل للملاحظة. لهذا فقد زعم اننا لابد أن نكون متشككين فى الأفكار التى تطرحها النظرية العلمية خاصة فى الكيانات الغير قابلة للملاحظة. ومن ثمة فإن النماذج العلمية المستخدمة فى النظرية والتى تمثل كيانات غير قابلة للملاحظة - على سبيل المثال نموذج بور لتركيب الذرة- فانها تعد نماذج كافية تجريبيا empirically adequate بمعنى أن النماذج العلمية تصف العالم القابل للملاحظة أكثر من كونها تطرح تساؤلات حول وجود الكيانات الدقيقة الغير قابلة للملاحظة.(Frassen,1980: 32: &2007:53).

وهنا تضع البنائية التجريبية فان فرسان أمام اختيارين أما أن يعتقد بصدق المفاهيم النظرية التى تطرحها النظرية العلمية بما تضمنها من كيانات غير قابلة للملاحظة أو الاعتقاد بان النظرية العلمية المناسبة هى تلك النظرية التى تعد كافية تجريبيا وذلك لتجنب الوقوع فى دائرة الميتافيزيقا. ولكن فى الحقيقة أن التجريبية البنائية بنسختها التى قدمها فان فرسان- كما ازعم- لا تمثل حلا أو بديلا ابستمولوجيا مناسبا يمكن الاعتماد عليه فى تفسير النظرية العلمية.

لقد كان هدف فان فرسان هو أن يحافظ على الظواهر to save phenomena مثله فى هذا الموقف كموقف الفيلسوف الأداتى الذى نظر إلى النماذج كاداة مساعدة heuristic device ولهذا فإن التحليل الدقيق للتجريبية البنائية بنسختها المطروحة عند فان فرسان تكشف أن ثمة توتر داخلى فى البناء الداخلى للبنائية التجريبية. فمن جهة فهى اختزلت النظرية العلمية فى مصطلح الكفاية التجريبية، ومن جهة أخرى أن فكرة فان فرسان عن حفظ الظواهر ليس واضحا مقارنا بموقف بيير دوهيم. فلو أخذنا على سبيل المثال الحجة التى قدمها فان فرسان على الاستدلال على أحسن تفسير كدليل على أن النظرية تتعلق بما هو قابل للملاحظة وليس بما هو غير قابل للملاحظة وعلى الرغم من محاولته السعى فى عدم الوقوع فى دائرة الميتافيزيقا إلا أن ثمة إشارة واضحة إلى أن موقفه الابستمولوجى يتضمن بعدا انطولوجيا.

هذا البعد يتضح فى حجته التى طرحها فى «صورة العلم» عن الفأر وقطعة الجبن التى اختفت واستدلالى بوجود الفأر الذى أكلها على الرغم أننى لم أراه ولكننى استدلت على وجوده. فإذا كان هذا الاستدلال صحيح فيمكننا الزعم أن نفس الحجة تنطبق على الكيانات الغير قابلة للملاحظة مثل البناء الداخلى للذرة. فعلى سبيل المثال فإن الذرة قد تفقد أو تكسب شحنة ما ومن ثم فيمكننا الاستدلال على وجود الكترون. أن حجة فان فرسان المتعلقة بأحسن تفسير للنظرية يمكنها أن ترد على تجريبيته البنائية بحيث يمكننا الانتقال من دائرة الابستمولوجيا إلى دائرة الانطولوجيا.

فإذا كانت حجة أحسن استدلال تقود العالم إلى الاستدلال على سبب المشكلة فهذا أدعى انها تقوده إلى نطاق العالم الكائنات متناهية الصغر و إن يستدل على وجود تلك الكيانات.

وهنا نلاحظ المخاطرة المتضمنة فى فكرة الاستدلال على أحسن تفسير. فعلى الرغم من موقف فان فرسان الذى عارض فيه الفسلسوف ذو الخلفية الواقعية العلمية رافضا انتقاله من القول بكيانات بنائية إلى إدخلها فى دائرة الوجود الفعلى. ففى الحقيقة نجد أن فان فرسان يرتكب نفس الخطأ الابستمولوجى وذلك بالانتقال من الملاحظ أو الغير ملاحظ إلى دائرة وجوده من خلال حجته عن أحسن تفسير. (Hassan, 2009:32) أن اللااتساق الواضح فى التجريبية البنائية تجعلنا نسلم بالقول أن ثم نزعة واقعية متضمنة فى رؤية فان فرسان الابستمولوجية، وهذا الموقف يتماشى مع وجهة نظر بروان التى ذهب فيها إلى أن اللاواقعية عند فان فرسان تنهار فى دائرة الواقعية. (Brown,1999:221).

ومن جهة أخرى نجد هذا الاضطراب الداخلى فى البنائية التجريبية فى المصطلح الأكثر استخداما عند فان فرسان المتعلق بالكفاية التجريبية فعلى الرغم من اعتراضه على مفاهيم البساطة والتفسير التى يستخدمها الواقعى، فإنه يستخدم نفس المفاهيم ليدافع عن موقفه بخصوص الموضوعات القابلة للملاحظة. فنجد فان فرسان -فى كتابه» الصورة العلمية»- يستخدم الكفاية التجريبية باعتبارها مكافئة للبساطة ولقوة التفسير والتى تعد من الفضائل البرجماتية pragmatic virtues، وفى سياقات أخرى يستخدمها للإشارة إلى المكانة الانطولوجية لما هو غير قابل للملاحظة. وهذا ما جعل ماستجرف يزعم أن ثمة حالة من الشيزوفرنيا الفلسفية philosophical Schizophrenia متضمنة فى البناء المعرفى للتجريبية البنائية. (Musgrave, 1998:78) ولا شك أن فهما كهذا يجعلنا نزعم أن ثمة اضطراب داخلى قائم فى البنائية التجريبية. فعلى سبيل المثال يستخدم فان فرسان مثال طرحه القديس اوغسطين لمعرفة لماذا يهرب الفأر عند رؤية القط؟ يعتمد فان فرسان على التفسير القصدى الذى قدمه القديس اوغسطين حيث يدرك الفأر أن القط عدوه ولهذا السبب يهرب الفأر وهنا نرى نوعا من الكفاية بين فكر الفأر وبين نظام الطبيعة. وهذا التفسير قد يختلف عن التفسير الذى يقدمه عالم يؤمن بالدراونية والذى يرى أن الأنواع التى لم تتماشى مع أعدائها الطبيعية لم يعد لها وجود.

أن فان فرسان يرى أن النظرية الناجحة هى تلك النظرية التى تتماشى مع الاطرادات فى الطبيعة وكلما كانت النظرية العلمية متماشية مع قوانين الطبيعة كلما زاد ثقة النظرية وزاد

الاعتماد عليها فى التفسير. وهنا نجد قصورا فى البنائية التجريبية ذلك لان النظرية الناجحة لم تعد تلك التى تتماشى مع اطرادات الطبيعة، لنفرض على سبيل المثال أن احد علماء علم الحيوان استطاع أن يخضع مجموعة من الحيوانات لبرنامج تدريبى مكثف فيمكنه أحداث تغييرا فى سلوكها الطبيعى وتغيير مجموعة من الاستجابات الطبيعية باخرى معدلة. ومن ثم فإن فى بيئة تعليمية جديدة فإن هناك فرصة كبيرة لكى نرى أن علاقة العداوة يمكن أن تستبدل عبر البرامج التدريبية التى تتغير معها علاقة العداوة الطبيعية إلى علاقة الفة.

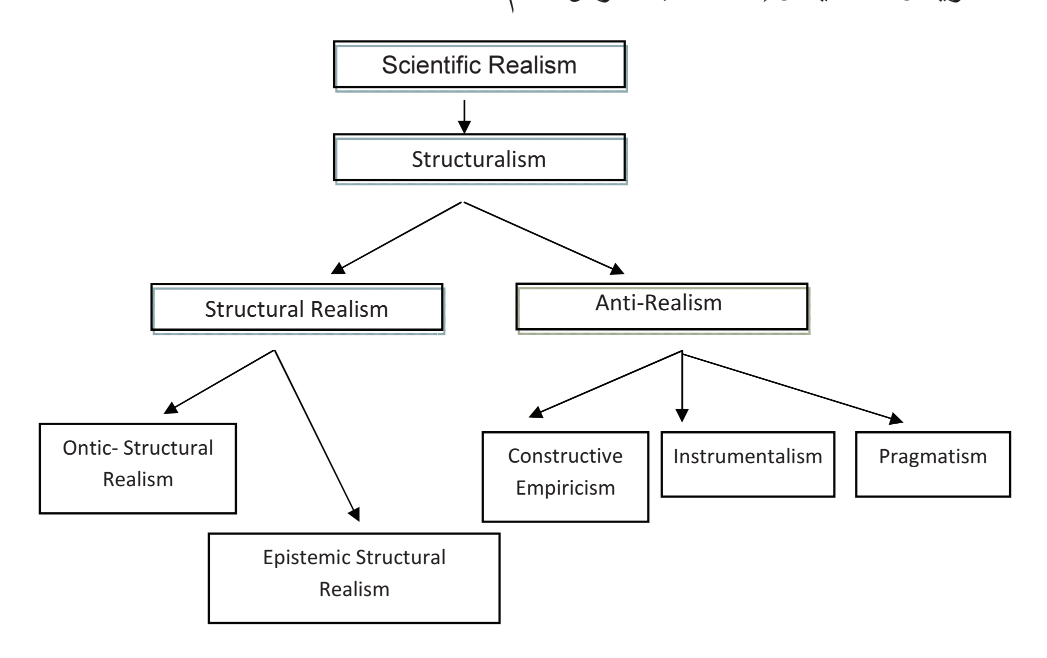
والنتيجة فإن نجاح النظرية لم يعد معتمدا على الكفاية والتوافق مع القواعد التنظيمية فى الطبيعة ولكن تعتمد فى المقابل على علاقات مباشرة وعلى عنصر إضافي جديد افترضنه بصورة قبلية والذى لا يعد شيئا أخر سوى بناء البرنامج التدريبى. وينطبق نفس الفهم ليس فقط على النظرية الطبيعية ولكنه ينطبق أيضًا على النظرية الاجتماعية. (Hassan, 2014: 45) وهنا تكمن القضية الأساسية للبحث أن نجاح كل نظرية مقبولة لا يرتبط بالضرورة باطرادات الطبيعة ولكن يرتبط بشيئا ما آخر يتجاوزها. فالقضية الأساسية لا تكمن فى التفسير بالإشارة إلى ما يوجد بثورة طبيعية اة تجريبية ولكن بالإشارة إلى ما يفترض بصورة بنائية. فنجاح النظرية يرد إلى إمكانية تأسيس بناءا مناسبا يفسر الوقائع فى ضوء هذا البناء وليس فى ضوء المكانة الانطولوجية لشيئا ما يوجد أو مفاهيم غامضة مثل الكفاية التجريبية كما طرحها فان فرسان. (Hassan, M, 2009:27).

إن المشكلة الأساسية التى تكمن فى البنائية التجريبة كما أزعم تكمن فى افتقارها الواضح للعناصر البنائية وانغماسها فى إطار تجريبى خالص غير قادر على التعامل مع البناءات الخالصة. والسؤال الآن الذى يطرح نفسه إذا كانت التجريبية البنائية كرؤية ابستمولوجية تعانى من الاضطراب الداخلى كما أنها عاجزة فى نفس الوقت عن تقديم رؤية شاملة للنظرية بوجه عام، فهل يمكن للبنائية الواقعية بنسختها الابستمولوجية والانطولوجية تقديم رؤية شاملة للنظرية وتقديم تفسيرا معقولا للعلم؟

وهنا تكمن الشكوك فى قدرة البنائية الواقعية كرؤية ابستمولوجية فى تقديم رؤية شاملة للعلم وذلك لعدة أسباب نذكر منها على سبيل المثال. نجد أن المدافعين عن الواقعية البنائية فى نسختها الانطولوجية أمثال فرنش وليدمان يزعمون أن الفرادى individuals لها دور مساعد فقط (French, & Ladyman, 2003).

وهنا تقع واقعيتهم البنائية فى دائرة الإداتية بنسختها عند بيير دوهيم بل والأكثر من هذا أن الواقعية البنائية تلجأ إلى أطر معرفية أخرى كالبرجماتية تستفيد منها فى صد النقد الذى قدمه أنصار اللاواقعية حيث قبل ليدمان أن الموضوعات ماهى إلا أدوات برجماتية مستخدمة من قبل العلماء لكى تكيف ذاتها فى مواضع الزمان والمكان ولكى تبنى تمثلات تقريبية للعالم الفيزيائى.(Ladyman,& Ross, 2007: 85).

وهنا نجد أن الواقعية البنائية كنظرية معرفية تفتقد للاستقلال إذا تضطر إلى اللجوء إلى نظريات تنتمى إلى اللاواقعية كالبرجماتية والأداتية تستعين بها لتبرير محاولتها بان التركيز منصب على البناءات وليس الفرادى أو الصفات لكى تنفى عن نفسها شبهة الوقوع فى دائرة الميتافيزيقا. بالإضافة إلى عدم استقلالية البنائية الواقعية كنظرية مستقلة واللجوء إلى بعض المدارس اللاواقعية، نجد أن أغلب الدراسات والتحليلات التى قدمها فلاسفة العلم المنتمين إلى مدرسة الواقعية البنائية يركزون ابحاثهم ومناقشاتهم على دائرة العلم الطبيعى الفيزياء والكمياء والبيولوجى ولكن لم نجد منهم يسعى إلى اختبار صلاحية هذا البناء الابستمولوجى فى دائرة العلوم الإنسانية. ولهذا نجد أن ثم قصور فى تطبيق الواقعية البنائية مما ينفى عنها صفة الشمولية والمصدقية فى إدعاءات بخصوص العلم.




**شكل (١) يوضح الابستمولوجيات المعاصرة فى فلسفة العلوم**

والسؤال الآن إذا كانت الواقعية البنائية بشقيها الابستمولوجي والانطولوجي تعانى من هذا القصور بالإضافة إلى أن البعض يراها إلا نسخة معدلة من الواقعية العلمية وإذا كانت الواقعية البنائية تلقى بظلالها- كما كشف التحليل النقدى- فى دائرة الميتافيزيقا بتناولها فكرتى individuals و relata.

ومن جهة أخرى إذا كانت البنائية التجريبية تعانى حالة من الشيزوفرنيا الفلسفية وتعانى حالة من الاضطراب الداخلى فى نساقها المعرفى وفيصير السؤال كيف يمكن تقديم فهم مناسب للنظرية العلمية وكيف يمكن تقديم تفسيرا للعالم دون الوقوع فى الإشكاليات التى وقعت فيها كلا من الواقعية البنائية والبنائية التجريبية؟

هنا يطرح البحث رؤية ابستمولوجية جديدة أطلقنا عليها المثالية البنائية Structural Idealism وهى محاولة فلسفية نسعى إلى تطبيقها فى أفرع العلم المختلفة سواء كانت علوم فيزيائية، اكسيوماتية، إنسانية. وهذا يقودنا إلى الزعم إلى أن الأسس العامة التى تقوم عليها المثالية البنائية تنطبق على النظرية العلمية فى شقيها المتعلق بالعلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية. ومن هنا نزعم أن المثالية البنائية - كنظرية ابستمولوجية- مكتفية بذاتها فى تفسير إمكان العلم وتطبيقاته بدون الحاجة إلى Ad hoc أو إلى مبدأ أضافى لتفسير النظرية لحمايتها من التناقض أو الزيف. وهذا ما وقعت فيه كلا من البنائية التجريبية عندما استعانت بالموقف الأداتى لتبرير موقفها من الكيانات الغير قابلة للملاحظة، والبنائية الواقعية التى لجاءت أحيانا إلى البرجماتية أو الفلسفة النقدية لتبرير موقفها فيما يتعلق بفكرة الموضوع. والسؤال الآن ماهى معالم هذه الرؤية الابستمولوجية الجديدة؟

## المثالية البنائية: نشأتها وتطورها

المثالية البنائية - كرؤية ابستمولوجية - ظهرت أثناء المناقشات الفلسفية التى نظمها فلاسفة العلم الانجليز المنتمين إلى الواقعية البنائية أمثال Steven French و Barry Gower. وقد نشأ اختلاف بيننا حول تفسير فاسفة أرنست كاسيرر Cassirer حيث يتفق كلاهما أن كلا من أرثر ادنجتون الفيزيائى وعالم الفلك وفيلسوف العلم الإنجليزى وارنست كاسيرر بان فلسفتهما تمثل الأساس الذى قامت عليه الواقعية البنائية. فى المقابل سعيت أن أقدم رؤية تخالف تاؤيلهما وذلك بتقديم تفسير لكاسيرر باعتباره فيلسوف علم مثالى بنائى Structural Idealist.

ولا شك أن النقد الذى وجه للواقعية البنائية جعل الباحث يسعى إلى تعميق فكرة البنائية المثالية وتطويرها. أن التعمق فى كتابات كاسيرر طرحت الشك فى مصدقية وصلاحية البنائية الواقعية كنظرية معرفية لتفسير الخبرة الإنسانية. فنظرتهم اقتصرت فقط - لفهم كاسيرر- على العلم الدقيق ولم تتجاوزها. فى حين أن الأخير وسع من مفهوم الخبرة الإنسانية لتشمل جوانب متعددة يمثل العلم الدقيق أحد مجالاتها. بالإضافة إلى أن أنصار الواقعية البنائية أغفلوا عن عمد فكرة كاسيرر عن المعنى المثالى Ideal meaning المتضمن فى الخبرة الإنسانية وصبوا كل اهتمامهم على الموضوع Object.

بالإضافة إلى فكرة ادنجتون التى طرحها فى كتابه « طبيعة العالم الفيزيائى» والتى ذهب فيها أن جوهر العالم ما هو إلا جوهر العقل The stuff of the world is mind-stuff فلا أحد يمكنه أن ينكر أن الذهن هو الشيئ هو أول شيء والأكثر مباشرا فى خبراتنا وماعداه فهو استدلال بعيد. (Eddington,1928: 281).

فى الحقيقة أن ثم تأويل آخر ممكن أن يقدم لفلسفة ادنجتون فى إطار مثالى مخالف للواقعية البنائية وهذا ما دفعنا إلى محاولة الخروج من دائرة الواقعية البنائية الضيقة ومحاولة تقديم بديلا ابستمولوجيا اطلقنا عليه Structural Idealism.

فالمثالية البنائية هى محاولة ابستمولوجية للخروج من الدائرة الضيقة للعلوم الدقيقة إلى الدائرة الأوسع للخبرة الإنسانية. والسؤال الآن ماهو مفهوم الواقع فى ضوء المثالية البنائية؟ فى الحقيقة أن مفهوم الواقع كما قدمه كاسيرر -فى إطار مثاليته البنائية- يعنى أن الواقع يفهم من خلال النشاط الإبداعى والمستمر للفكر بحيث لا يوجد وجود مستقل للموضوعات بمعزل عن الفكر ذاته. وكما ذهب Moynahan أن فلسفة كاسيرر أوضحت أن الواقع إلى حد ما لا يوجد خارج إشكال معرفتنا (Moynahan,1999:565).

فبالنسبة للفكر فإن أي موضوع يوجد فى وعبر الفكر ذاته. ومنطقيا لا يوجد شيئ سابق على التفكير. فبالنسبة لموضوع المعرفةX قد يتحدد باعتباره «أ» أو «ب» أو «ج» ولكن X هو فقط التعبير الخالص وليست ككيان نفسي أو ميتايزيقى أو غيرها من الكيانات الأخرى. (Werkemister,1949:565).

فهذه الرؤية الابستمولوجية ترى أن الموضوعات متولدة بواسطة القوانين فالموضوع ليس

شيئا يتم اكتشافه ولكنه شيئا خلق بواسطة الفكر. ولهذا فلا يجب أن يفهم من هذا السياق أن المثالية البنائية تنفى الواقع وتتجاوزه ولكنها ببساطة ترى أن معرفتنا بموضوعات العالم تتأسس من خلال انتظمها فى علاقة ممكنة يؤسسها الذهن يعد الموضوع فيها ليس ككيان قائم بذاته مستقل، ولكن ينظر إلى الموضوع بانه مكون يندرج فى علاقة ممكنه مع غيره من الموضوعات الأخرى. على سبيل المثال فإن كاسيرر يعرف فردانية الالكترون بانها لم تعد تعرف أو تحدد بصورة كافية باعتبارها شيئا ما فى المكان والزمان.

ففردانية الكترون ليست شيئا يعطى ولكن فقط تؤسس نقاط محددة للعلاقات الممكنة مع الإلكترونات الأخرى فى نطاق نظام اونسق. فبالنسبة للالكترون، فإن الواقع الفيزيائى الآن مختص بالاعتمادات الوظيفية للعلاقات وليس معنيا بالأشياء الفرادى التى يطلق عليها «الكترونات». (Cassirer, 1956:179). أن الخبرة الإنسانية لا تقتصر على نطاق العلم الدقيق ولكن كاسيرر سعى إلى تمديد نطاق فهم للخبرة ليشمل جوانب أخرى. وهنا تظهر أهمية الأشكال الرمزية التى هى امتداد لعملية البناء المنطقى لترتيب العناصر تحت أشكال كلية للترتيب. ولا شك أن تحليل الخبرة الإنسانية كشف عن أن ثم معنى مثالى وبنائى متضمن فى عملية بناء الواقع كما إنه متضمن فى الموضوعات الثقافية. وهنا تكشف عملية البناء وحدة وشمولية الخبرة الإنسانية على الرغم من اتساع نطاقها بين ماهو علمى وبين ماهو دينى، ثقافى، لغوى... إلخ. وهنا نجد أن الأشكال الرمزية هى لحظات ديناميكية للفكر من خلالها فإن محتوى معقول للمعنى يلتصق بعلامة ما حسية ومتعينة. (Koris,1999:540).

من خلال هذا الإيضاح يتبين لنا أن مفهوم الواقع كما تطرحه المثالية البنائية يعنى إعطاء معنى مثالى أوكلى أو إعطاء شكل رمزى للفرادى وللموضوعات- فى نطاقه- يتم ترتيب هذه العناصر الفرادى أو الموضوعات المختلفة. فالإنسان يبنى عالمه أو واقعه ليس من خلال المعطى الذى يجب إلا يفهم - هنا فى هذا السياق- باعتباره given ولكن هذا الواقع يجب أن يفهم فى ثراء المعانى البنائية المخلوقة بواسطة الفكر. والسؤال الآن هل مفهوم الواقع -الذى تم توضيحه الآن- هو المفهوم اللاوحد الذى تقدمه المثالية البنائية؟

إن الإجابة على السؤال السابق يكشف لنا عن التطور الذى طرأ على المثالية البنائية. فى الحقيقة أن الدراسة النقدية كشفت لنا أن بصدد نسختين من المثالية البنائية.

النسخة الأولى هى ما نطلق عليه «المثالية البنائية الداخلية» ISI Internal Structural Idealism وهى تلك الرؤية التى يكون فيها الواقع ملازم لخبرتنا الإنسانية فمعرفتنا بالموضوعات وترتيبها يتم فى نطاق الواقع الذى يشكل أساسا للمعرفة وبحيث يتم ترتيب فوضى الواقع من خلال بناءات الفكر. وهى تلك النسخة التى تناولنا فيها الخبرة المتعلقة بالمفاهيم الدقيقة ومجالات الخبرة الإنسانية. كما أوضحنا سابقا. بينما النسخة الثانية من البنائية المثالية هى التى أطلقنا عليها TSI Transcendent Structural Idealism المثالية البنائية المفارقة، وهو شكل آخر ينبع من المثالية البنائية. والسبب الرئيسى لنا فى تطوير نسخة جديدة من المثالية البنائية تمثل فى التطورات العلمية المعقدة التى شهدها الإنسان فى السنوات الأخيرة مما يجعل المثالية البنائية فى نسختها الأولى أو ما اصطلحنا تسميته ISI غير قادرة على تفسيرموضوعاتها خاصة انها لا تنكر موضوعات العالم الخارجى أو الواقع ولكنها ترى أن المفتاح الأساسي لفهم موضوعات العالم تكمن فى المعنى المثالى الذى ينتجه الفكر أو فى الأشكال الرمزية التى تفسر موضوعات الخبرة الإنسانية. ويظل السؤال هل المثالية البنائية فى نسختها الأولى تستطيع أن تفسر التطورات العلمية المعقدة التى ظهرت فى السنوات الأخيرة؟

وهنا يجد الباحث صعوبة خاصة أن تطورات العلم الحديث تتجاوز موضوعات العالم الخارجى وتتجاوز الخبرة ذاتها. ولهذا أطلقنا عليها المثالية البنائية المفارقة لان موضوع المعرفة أصبح مفارق للخبرة ولم يعد له علاقة بالعالم الخارجى أو الواقع. ذلك لان موضوع المعرفة أصبح منتج عقلى خالص Pure product of thoughtومن ثم فهو مجاوز للواقع. على سبيل المثال فكرة الإنسان الحامل أو السيارة الطائرة أو غيرها من الأفكار التى لاتمدنا بها الخبرة الإنسانية ولا توجد فى العالم الخارجى والتى قد تدخل فى نطاق الخيال العلمى أو fiction. وعلى الرغم إنه يدخل فى نطاق الخيال العلمى يظل السؤال المشروع كيف تصير للفكرة الخالصة وتركيبها البنائى وجود فى العالم الخارجى؟

وهذا السؤال هو الذى عجز عن تناوله وتبريره الواقعية العلمية والواقعية البنائية وحتى المدارس الفكرية التى تنتمى إلى اللاواقعية أمثال فان فرسان فى تجريبيته البنائية أو الأداتية فى نسختها عند دوهيم. وهنا نجد أن المثالية البنائية وعلى وجه التحديد فى نسختها الثانية قادرة على تقديم مبررا ابستمولوجيا ليس لما هو غير قابل للملاحظة فقط ومتضمن فى الواقع ولكن لم يتم الكشف عنه ولكن أيضًا تقدم مبررا ابستمولوجيا لموضوع ليس له وجودا انطولوجيا

من الأساس ولكن الفكر يمنحه وجودا فعليا. أن عملية التحقق هذه خاضعة لنشاط مستمر وديناميكى للفكر فى نشاطه الإبداعى الذى يسمح للفكرة من الانتقال من دائرة الإمكان إلى دائرة الوجود الفعلى كما سنوضح هذا لاحقا. وبمعنى آخر أن الواقع أصبح ينظر إليه فى نطاق المثالية البنائية المفارقة باعتباره مقولة داخلية كامنة فى الفكر والذى يسعى إلى التحرر عبر النشاط الإبداعى للفكر.

ومن هنا يمكننا أن نصل إلى تعريف للمثالية البنائية على النحو التالى. «هى رؤية ابستمولوجية قائمة على الواحدية المنطقية ومن ثمة فهى رؤية فلسفية لا انطولوجية بحيث تنظر إلى الموضوعات باعتبارها إمكانات خالصة، بحيث ينظم الفكر العلاقات بين هذه الإمكانات تحت شبكة من البناءات ويمنحها معنا مثاليا أو رمزيا». من خلال هذا التعريف نستطيع أن نتوقف على ثلاثة مبادئ متشابكة تشكل رؤيتنا للمثالية البنائية.

**١- المبدأ الأول: المثالية البنائية باعتبارها واحدية منطقية Logical Monism:**

هنا يمكن فهم الواحدية المنطقية بمعنيين. أما المعنى الأول فيمكن أن تفهم بانها رؤية منطقية تتجاوز ثنائية الفكر والواقع انها تعزز موقف الفكر وقوانينه فى فهم الواقع فكل ما نعرفه هى إبداعات الفكر وبناءات الديناميكية بينما المثالية البنائية تتجاوز فكرة الفرادى والجوهر بما تحمله من دلالات تصرف الفكر عن نشاطه البنائى الأساسى. أو بمعنى آخر فى إطار هذه الواحدية المنطقية فإنه لا يوجد شيئا يتجاوز القانون الخاص بالفكر. أما المعنى الثانى للواحدية المنطقية فيتمثل فى انها رؤية واحدية تسعى إلى تطبيق قوانين العقل ليس فقط على العلوم الدقيقة- كما ذهب إلى ذلك أصحاب الواقعية البنائية- ولكنها تمتد لتشمل العلوم الإنسانية أيضًا. ومن ثم فهى رؤية شاملة تتماشى مع شمولية الخبرة الإنسانية واتساع نطاقها بحيث يمثل العلوم الدقيقة إحدى جوانب هذه الخبرة. ولهذا فالنشاط العقلى الديناميكى يفرض بناءاته على الخبرة الإنسانية فى عموميتها وهذا الفهم يقودنا إلى الزعم باتساق المثالية البنائية بنسختيها الداخلى والمفارق.

**٢- المبدأ الثانى: المثالية البنائية باعتبارها رؤية لا انطولوجية De-ontologization:**

يرتبط بالمعنى السابق معنى جديد يميز المثالية البنائية بنسختيها انها رؤية فلسفية لا انطولوجية فهى رؤية أو مشروع فلسفى ضد الفكر الميتافيزيقى ذلك لانها تنظر إلى المعرفة باعتبارها معرفة ممكنة ولا تتجاوز السؤال المعرفى فى البحث عن وجود الموضوع

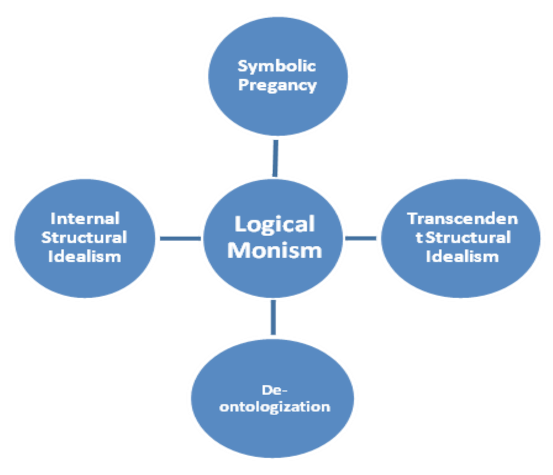
وصفاته. فلانطولوجية هى محاولة لتحرير الفكر من الانغماس فى دوجما الأشياء وصفاتها والجوهر الفردى هى تصب اهتمامها فقط على البناءات والارتباطات الدالية ذات العلاقات بين الموضوعات أو العناصر باعتبارها موضوعات ممكنة للمعرفة.

**٣- المبدأ الثالث: المثالية البنائية باعتبارها حملا رمزيا** Symbolic Pregnancy:

أن النشاط الإبداعى والدينامكى للفكر فى إقامة العلاقات بين الموضوعات كما سبق وان أوضحنا لا يهتم بالموضوعات باعتبارها موجودة are ولكن باعتبارها بناءً ولكى تتحقق تلك الواحدية المنطقية فإن الفكر يهب ويمنح الموضوع معنى مثالى من أجل ربطه وتنظيم العلاقات الممكنة بينه وبين الموضوعات الأخرى. وهنا فإن الفكر - من خلال عملية مثالية ديناميكية - يمنح الموضوع معنا مثاليا وهذا المعنى الممنوح هو ما يعطى للموضوع وحدته. وهذا الذى قصد به بان الموضوع يحمل معنى رمزيا. (Cassirer, 1957:02).

ولا شك أن هذه المبادئ الثلاثة التى تشكل الأساس المعرفى للمثالية البنائية ليست مبادئ منفصلة عن بعضها ولكن تتداخل فيما بينها فى إطار تفاعلى ديناميكى ومن خلال هذا التفاعل تتم عملية البناء حيث تنطبق هذه المبادئ على كلا من مجالات الخبرة الإنسانية فى العلوم الدقيقة، العلوم الإنسانية، ومجالات الخبرة الأخرى.

وهذا النموذج فى الشكل (٢) يوضح التفاعل الديناميكى للمبادئ الثلاثة التى تشكل المثالية البنائية فى نسختيها.




**الشكل (٢): نموذج يوضح العلاقة الديناميكية لمبادئ المثالية البنائية بنسختيها** ISI وTSI

والسؤال الذى يطرح الآن ماهى الخصائص التى تميز المثالية البنائية بنسختيها ISI وTSI عن سائر الابستمولوجيات البنائية؟. وهنا تسعى الورقة الحالية إلى الكشف عن هذه الخصائص المعرفية.

## الخصائص الابستمولوجية للمثالية البنائية

تتعدد الخصائص الابستمولوجية للمثالية البنائية وتدور معظم هذه الخصائص حول فكرة الشروط اللازمة لعملية الارتباط بين مكونات وعناصر الموضوع وبين البناء الذى يضع الشروط التى تندرج تحتها أشكال الارتباطات الممكنة بين عناصر الموضوع. ويمكن حصر هذه الخصائص على النحو التالى:

**١- اللامتغير** Invariance**:**

اللامتغير هو صفة تميز موضوعات وعناصر المجموعة الرياضية الذى يمثل شرط لارتباط عناصر أو موضوعات المجموعة والذى يظل ثابتا غير متغير عندما يحدث نوع من التحول لعناصر المجموعة. وقد استخدم مفهوم اللامتغير فى -المثالية البنائية- بمعنى واسع حيث الاعتقاد أن فى جميع مجالات الخبرة الإنسانية يوجد لامتغير وهو الذى ينظم العلاقة بين عناصر موضوع الخبرة.

**٢- التحول** Transformation**:**

تشير إلى الإمكانية الخالصة لإعادة ترتيب وتنظيم العناصر الخاصة بموضوع الخبرة(هندسة- علوم حيوية- المجتمع- الإدراك الحسي......) بحيث تقدم عناصر الموضوع فى شكلا جديدا من خلال عملية التحول وهذا التحول يقودنا بالضرورة إلى نوعا من الاكتشاف تحديدا خلق بطريقة جديدة لموضوع جديد بطريقة جديدة ترتيب لعناصره حيث أن المجال المعرفى تم توسعته ومن ثم تواجد احتمالات أكبر لارتباط العناصر. (Hassan, 2007:286).)

**٣- مابين العلائقية أو العلاقات المتداخلة** Interrelationism**:**

إن العلاقات المتداخلة بين أفراد المجموعة أو بين عناصر الموضوع الواحد أو بين الموضوعات فى سياق ما تمثل إحدى الخصائص الهامة التى تميز المثالية البنائية من حيث أن

الموضوع لم يعد قائما بذاته كفرد as individual ومن ثمة فإن الموضوع فى إطار هذه السمة يفقد استقلاله الذاتى بحيث لا يفهم إلا بالإشارة إلى ارتباطه بموضوعات أخرى تفسره وتعطى له دلالة وبالتالى فإن الموضوعات لا توجد مستقلة بذاتها ولكن بالإشارة إلى ارتباطها وخضوعها لعلاقة تربط موضوعات أخرى. ومن هنا يمكن الإشارة إلى أن هذه السمة المتعلقة بالعلاقات المتداخلة للموضوع بغيره من الموضوعات الأخرى هى وجهة نظر بديلة لفكرة الفردانية أو Individualism وفكرة Elementalism العنصرية واللتان تؤكدان على الاستقلال الذاتى للموضوع بعيدا عن الموضوعات الأخرى وسواء ارتبط مع غيره من الموضوعات أو لم يرتبط فهو موضوع مستقل قائم بذاته.

**٤- القابلية لإعادة البناء** Reconsructability:

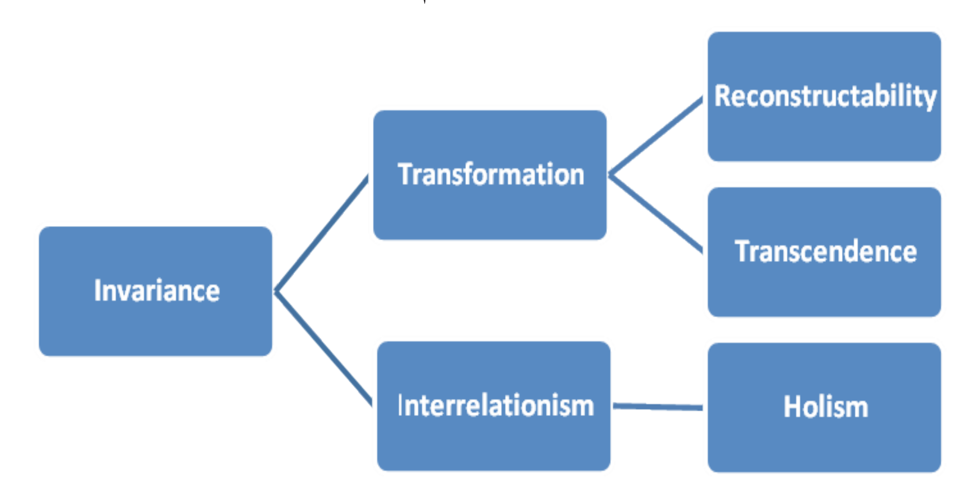
هى إحدى الصفات الهامة التى تميز المثالية البنائية وهى مرتبطة بالخصائص الأخرى التى أشرنا إليها سابقا. ولكن الاختلاف بينهم أن خصائص الثابت، التحول، مابين العلائقية صفات خاصة بعناصر أو بموضوعات البناء أو النسق، بينما خاصية القابلية للبناء متعلقة بالنسق أو بالبناء ذاته system. فعندما يعاد ترتيب العلاقات بين عناصر النسق فإنه يتم اعادة بنائه ليأخذ شكلا مخالفا لما كان عليه. أن فكرة القابلية لإعادة البناء ليست خاصية قاصرة فقط على البناء فى الأشكال الهندسية أو الفيزيائية ولكنها تتعدها لتمشل أيضًا إعادة البناء فى العلوم الإنسانية و إعادة تشكيل سياقاتها فى ضوء إعادة ترتيب العلاقات بين عناصر السياق فى أى فرع من فروع الخبرة الإنسانية.

**٥- المفارقة** Transcendence:

المفارقة هنا تشير إلى معنين رئيسسين، فالمعنى الأول تشير إلى أن الفكر يعطى اهتماما لموضوع الخبرة الذى يحمل معنا مثاليا ولكنه يفارق الموضوع باعتباره فرادى individual فلا مجال لمعرفة الموضوع إذا كان غير حاملا لمعنى بنائى أو مثالى. وفى إطار هذا المعنى تعد رؤية مفارقة لكلا من الواقعية العلمية، الواقعية البنائية والتجريبية البنائية. أما المعنى الثانى فهو متعلق بالنسخة الثانية من المثالية البنائية التى اطلقنا عليها TSI حيث أن موضوع المعرفة مفارق للخبرة الإنسانية وللواقع أيضًا. حيث أن موضوع الفكر موضوعات احتمالية غير مؤيدة أو غير متحققة فى عالم الخبرة كما سبق وان أشرنا إليها ولكنها موضوع محتمل للخبرة فى المستقبل.

٦- **الكلية** Holism:

والكلية هنا تفهم أن البناء أكبر وأهم من عناصره. فالبناء سابق على عناصره بالإضافة لهذا فإن البناء ليس حاصل جمع عناصره أو لمجموع عناصره بل هو سابق عليها. فالبناء أو النسق سواء كان نسقا رياضيا، فيزيائيا، بيولوجيا، اجتماعيا، نفسيا، سياسيا أو حتى نسقا متعلق بالخيال العلمى فهو سابق على عناصره. وهى سمة أغفل عنها أنصار الواقعية البنائية بعدما تناولوا البناء فى مجال العلوم الدقيقة فقط. وفكرة الكلية هى من الأفكار الأساسية التى تعتمد عليها المثالية البنائية فى التحقق من وحدة العلم.




**شكل (٣) يوضح نموذج للتفاعل الديناميكى لخصائص المثالية البنائية**

هذه الخصائص الابستمولوجية التى تميز المثالية البنائية وتعطى لها شكلها المستقل عن الفلسفات البنائية الأخرى. ويظل السؤال الرئيسي، كيف يمكن تطبيق هذا النموذج المعرفى فى فهم العلم؟ أو بمعنى آخر إلى أى مدى ستكشف التطبيقات عن مدى صلاحية وكفاءة هذا النموذج المعرفى؟ ولكى نثبت فعالية effectiveness هذه النظرية المعرفية وقدرتها على تفسير العلوم سنتناول أولا بعض النماذج فى العلوم الدقيقية ثم ننتقل منها بعد ذلك فى المرحلة الثانية إلى توسيع تطبيقات المثالية البنائية - كنموذج معرفى- فى مجال العلوم الإنسانية لاختبار مدى فعاليتها وكفاءتها التفسيرية لوقائع العلم.

## أولا: المثالية البنائية والعلوم الدقيقية

فى هذه الجزء من الدراسة نسعى إلى اختبار المثالية البنائية فى مجال العلوم الدقيقية. فقد شهد العلم المعاصر العديد من التطورات لكشف النقاب عن العالم ومكوناته الدقيقية وديناميكية التفاعلات بين هذه المكونات. ولهذا اخترنا بعض الامثلة فى مجالات الرياضيات، الكيمياء الحيوية وتكنولوجيا المواد المتناهية فى الدقة أو ما عرفت اصطلاحيا بالنانو تكنولوجيا. ثم بعد الانتهاء من مناقشة هذا الجزء سأتناول تطبيق المثالية البنائية فى علوم المستقبل والخيال العلمى لاختبار مقولات المثالية البنائية بنسختيها ISI وTSI ومعرفة مدى صلاحيات هذه المقولات وإمكانية تفسيرها لمنتجات العلم المعاصر.

### ١- المثالية البنائية والتحولات الهندسية:

أن تطور الهندسات اللاإقليدية أدى إلى تغيير فى مفهوم المكان الهندسي وفى تغيير النظرة إلى الشكل الهندسي ذاته. فبدلا من النظر إلى المكان الهندسي باعتباره سطحا مستويا واعتبار صفات الشكل الهندسي صفات دائمة وثابتة قدمت نظرة جديدة فى إطار نظرية المجموعات التى نظرت إلى الأشكال الهندسية باعتبارها قابلة للتحول وان صفات الشكل ليست ثابتة ولكنها قابلة للتحول تحت لامتغير. «الصفات الهندسية لأى شكل يجب أن توصف فى إطار صياغة رياضية والتى لا تتغير عندما يتغير نساق الإحداثيات وبهذا المعنى فإن أي صياغة رياضية تصير لامتغير». (Klein, 1996:205)

وهنا فإن نظرية المجموعات تكمن أهميتها فى قدرتها على فهم الشكل الهندسي ليس باعتباره individual ومن ثمة فصفاته ليست صفات ثابتة غير قابلة للتغير بل تنظر إلى الشكل بانه موضوع قابل للبناء فى ضوء المعنى الرمزى أو اللامتغير الذى يعيد ترتيب عناصره فى ضوء الثابت أو الصياغة الرياضة التى تشكل وتعيد ترتيب عناصر الموضوع أو الشكل الهندسى.

وإذا ما أردنا أن نختبر هذا الفهم، يمكننا أن ناخذ على سبيل المثال الدائرة أو القطع الناقص، القطع المكافئ، القطع الزائد وخطين مستقمين فكل هذه الأشكال يطلق عليها قطاعات مخروطية. فإذا كان لدينا مخروطا مزدوجا فعندما يقطع مسطح هذا المخروط المزدوج، فإن شكل الهندسي المشكل يعتمد على زاوية الميل الخاصة بالمسطح وعلى المحور.

(Kline 1972:62). وهنا سنجد أن خصائص الشكل الهندسي تتوقف على الثابت الذى ينظم العلاقة بين خصائص الشكل الهندسي على النحو التالى:

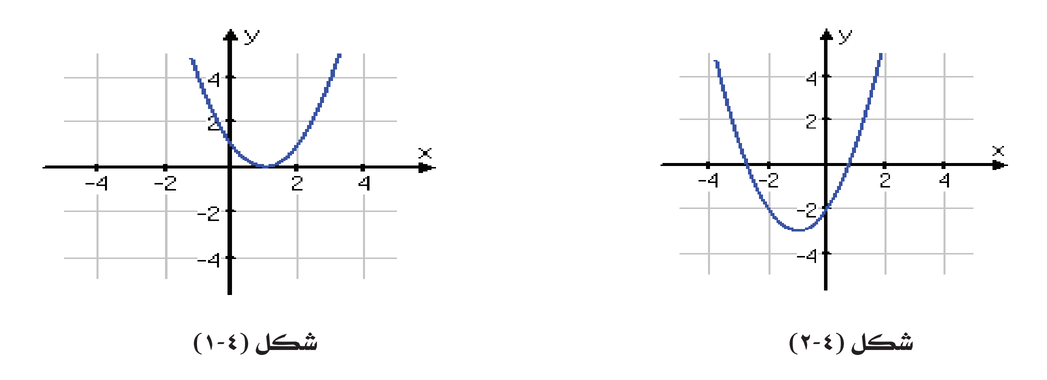
لو أن $\theta = \frac{\pi}{2}$، فإن السطح يقطع نصف المخروط المزدوج فاننا هنا يتشكل لدينا دائرة.

لو أن $\theta$ >α> $\frac{\pi}{2}$، فاننا هنا نتحدث عن صفات لشكل جديد يدعى قطع ناقص أو ellipse

لو أن α =θ فاننا هنا نتحدث عن صفات لشكل جديد يدعى القطع المكافئ Parabola

لو أن α >θ فاننا هنا نتحدث عن صفات لشكل جديد يدعى القطع المكافئ hyperbola.

وهذا الفهم يشمل أيضًا تلك التحولات التى تتم عبر الانعكاس reflection، والدوران rotation والحركة translation. فمن الممكن أيضًا تحويل شبه المنحرف trapezoid إلى متوازى أضلاع parallelogram وذلك لو أوجدنا نسخة أخرى من شبه المنحرف وقمنا بعملية دوران له بزاويا ١٨٠ ثم أخيرا قمنا بعملية حركة translation فإننا فى هذه الحالة سنحصل على شكل جديد وهو متوازى الأضلاع. وهنا الصفات التى كانت تميز شبه المنحرف أصبحت هى الآن خصائص متوازى الأضلاع بعد مرورها بعمليات تحول. حتى أن الصياغة الرياضية لمساحة شبه المنحرف تصاغ على النحو التالى h (b1+b2) حيث أن h تساوى الارتفاع. وقد يتم ترتيب عناصر شبه المنحرف وتصاغ بصور مختلفة مثل على سبيل المثال 1/2h(b1+b2) أو يمكن أن ترتب بصياغة مختلفة h 2/ (b1+b2) وهكذا فإن صفات الإشكال ليست ثابتة كما أن يمكن أن تصاغ بطرق متعددة. كما أن الشكل التالى يوضح كيف أن الشكل (٤-١) هو مجموعة من النقاط المرسومة على الإحداثيات الموجبة والتى تم خضوعها لعملية تحول من خلال الصياغة التالية f 3+(x-2) فيتكون الشكل الجديد الذى رسم على إحداثيات سالبة وبصورة منعكسة عن الشكل الأصلى كما فى الشكل (٤-٢). وهذا يوضح عملية التحولات التى تحدث للأشكال الهندسية.




شكل (٤-٢)

شكل (٤-١)

**شكل (٤) يوضح شكل وتحوله على خط الإحداثيات**

وهناك العديد من الأمثلة الدالة على هذا النوع من التحولات كتحويل الدائرة إلى قطع ناقص أو القطع المكافئ إلى قطع زائد من خلال إعادة تشكيل العناصر والنقاط تحت لا متغير جديد. كما أن هذا النوع من التحول كذلك يتم من إشكال ذات بعد ثنائى D 2 كالدائرة لتصير من خلال تبنى لامتغير جديد تتحول إلى شكل ثلاثى الأبعاد 3D مثل الاسطوانة. بالإضافة إلى هذا النوع من التحول الهندسى و إعادة تنظيم صفات الشكل وخصائصه تحت لا متغير جديد، فاننا قد نجد أن أشكال أخرى من التحولات قد تعطى أشكالا غريبة وغير مألوفة ولم توجد فى مجال الخبرة من قبل.

وذلك مثلا من خلال تغير (25) 100 +(x-75) لا شك أن الشكل الهندسي المنتج سيكون غير مألوفا فى نطاق الواقع غير متاح فى خبرتنا الحسية. وهذا يؤكد أن فكرة الاهتمام هنا منصب على البناء وليس على الفرادى .individuals ومن القضايا التى تؤكد أن الهندسة تهتم بالبناء وليس بالفرادى وأنا الفكر قد يؤسس بناءً أو شكلًا غير مؤيد من قبل الواقع وأشهر مثال على هذا ما عرف بزجاجة كلاين Felix Klein's bottle حيث قام عن طريق معادلات رياضية بخلق تصور لزجاجة داخلها مثل خارجها فهى تحتوى ذاتها. فالزجاجة الافتراضية تم رسمها فى أربع أبعاد بحيث لا يكون هناك حواجز بينها.

المشكلة الأساسية أن هذه الزجاجة المتصورة كان هناك صعوبة فى تصنيعها لانها انطوت على صعوبة من حيث أفكار بناءها وتصميمها فهى كمعادلة رياضية ممكن تصورها لكن فى الخبرة الواقعية كان هناك صعوبة فى تصورها حتى تم تصنيع نموذج حقيقى لزجاجة فيلكس كلاين.



**شكل (٥) نموذج لزجاجة كلاين**

وهنا يمكننا التأكيد أن المثالية البنائية يتجلى معناها فى البناء الهندسي حيث وجدناها فى نسختها المتعلقة ISI تنظم العلاقة بين البناء كوحدة وعناصره. كما أننا وجدنا أن مفاهيم مثل التحول والثابت ومابين العلاقات التى تقوم بين العناصر والقابلية لإعادة البناء متمثلة فى اوضح معانيها فى بناء الموضوع الهندسي. بالإضافة إلى المثالين الذين قدمناهما فى السابق والمتعلق بإمكانية بناء موضوعات أو أشكال هندسية دون أن يقابلها موضوعات من الخبرة كما فى حالة بناء أشكال تقع على الإحداثيات سواء نقاط تمثيلها متناهية فى الكبر أو فى الصغر بالإيجاب أو السلب كما يعبر عن ذلك بصياغة رياضية أوكما فى نموذج زجاجة كلاين. وهنا نجد أن المثالية البنائية فى نسختها الثانية TSI تتحقق وتفسر عملية البناء فى الموضوع الرياضى من حيث أن موضوعاتها متجاوزة للخبرة وللواقع. وهنا نجد أن الفكر لا يهتم individualities باعتبارها كيانات أو فرادى موجودة are ولكن باعتبارها إمكانات ممكنةpure possibilities.

ويظل السؤال إذا كانت المثالية البنائية تفسر التحولات والبناء الهندسي هل يمكنها أن تفسر البناء فى مجال الكمياء البيولوجية. هذا ما سيكشفه المعالجة التالية.

### ٢- المثالية البنائية وتحولات الكمياء الحيوية

لا شك أن البحث فى مجال العلوم التطبقية عملية صعبة لانها تتضمن تداخلات العديد من العلوم الأساسية والتطبيقيات المتداخلة بين تلك العلوم. فالكمياء الحيوية هى العلم الذى يختص بدراسة المواد الكميائية والعمليات الحيوية داخل جسم الكائن الحى. فهذا العلم يتعامل

مع البناءات والوظائف والتفاعلات المتعلقة بالجزئيات البيولوجية. هذا إلى جانب ارتباط الكيمياء الحيوية بكلا من الكيمياء والبيولوجيا إلا أننا نرى أن ثم تطبيقات متداخلة بينها وبين مجالات أخرى كالهندسة الوراثية، الطب، الزراعة والفيزياء. ولقد صار الاهتمام الرئيسى للكيمياء الحيوية هى كيف أن الجزئ البيولوجى يعكس العمليات التى تحدث فى داخل الخلية الحية والتى هى مرتبطة بالكائن الحى ككل as a whole .

وهنا نطرح هذا السؤال على المستوى الدقيق ماهى العلاقة بين الجزئ الحى وبين الخلية كوحدة بناء للجزئيات البيولوجية الأخرى؟ ويتبع هذا السؤال الدقيق سؤال آخر مرتبط به وهو ما هى العلاقة بين الخلية وبين الكائن الحى كبناء للخلايا المتعددة؟ وهنا نجد أنفسنا أمام تصور يعيد طرح العلاقة بين البناء وعناصر البناء. وهنا يمكننا استدعاء المثالية البنائية فى تفسير التحولات التى تحدث فى الخلية الحية. وهنا يطرح السؤال ما المقصود بتحولات الخلية؟

التحول transformation يعد أحد الآليات الأساسية التى تؤدى إلى إحداث تغيير فى الخلية الحية. فالتحول قد يكون تحولا طبيعيا وذلك من خلال التكيف الطبيعى للخلية مع التغييرات التى تطرأ أما على البيئة الخارجية أو على الخلية ذاتها. وقد يكون تحولا اصطناعيا وذلك بإدخال DNA المسبب للتغيير وحقن الخلية به. ففى كلتا الحالتين فإن ثم تغييرات تطرأ على جزئيات الخلية وشبكة العلاقات بين هذه الجزئيات و إعادة انتظامها فى الخلية التى هى بمثابة البناء بالنسبة للجزئيات.

وقد يستخدم مفهوم التحول -فى الكيمياء الحيوية- ليصف حقن مادة جنية جديدة داخل خلايا نباتية أو حيوانية. وهنا نجد أن التحول تصف علاقة طبيعية بين الخلية الحية كوحدة بناء وبين جزئياتها. فتحت الشروط العادية والطبيعية التى تمثل هنا لامتغيرinvariant فإن الجزئيات تنتظم فى علاقات محددة وثابتة فى الخلية ولكن عندما تتغير هذه الشروط الطبيعية أو البيئية مثل الجفاف أو المرض فهى هنا تمثل لامتغير جديدا يتطلب إعادة العلاقة بين جزئيات الخلية الحية ومن ثم تحول جديد فى شكل الخلية الحية بناء على هذا التغيير فى العلاقات بين عناصر الخلية يترتب عليه تغيير فى الوظيفة.

وهنا الاهتمام لا ينصب على الجزئ باعتباره كيان قائم ومستقل بذاته individual ولكنه باعتباره عنصر ينتظم فى علاقات ممكنة مع الجزئيات الأخرى التى تنتظم فى الخلية وهنا يعد

ترتيب هذه العلاقات والارتباطات بين الجزئيات بناءً على تغيير الظروف الخارجية أو المحيط الداخلى للخلية الحية. وهنا يمكن للتفكير أن يضع شروطه بان يغير طبيعة الظروف الخارجية كشرط بناء أو لا متغير لنرى أثر هذا اللامتغير على تفاعلات الجزئيات وطريقة تنظيمها والعلاقات الممكنةinterrelaionism التى تتأسس بناء على الشروط التى فرضها التفكير. أما النوع الآخر من التحول فى الخلية الحية والذى يتم بصورة اصطناعية يعكس عن قرب النسخة الثانية من البنائية المثالية TSI. ويتضح هذا الفهم من خلال قضيتى التحول الجينى والخريطة الجنية.

فالمقصود بالتحول الجينى genetic transformation هو العملية التى يتم بواسطتها حمل مادة جنية بواسطة خلية يطرأ عليها التغيير عبر دمج DNA خارجى داخل الجينوم الخاص بالخلية. وهذا النوع من التحول أكثر تعقيدا من التحول الطبيعى إذ إنه يعكس دور الفكر البنائى فى تفسير العلم. لقد دار سؤال رئيسى لدى علماء الكمياء الحيوية يمثل فى إمكانية تصحيح الخلية الحية وإحداث تغيرات تسمح بإعادة تشكيل العلاقات بين جزئياتها. والسؤال الرئيسى الآن -الذى يقدم تفسير له المثالية البنائية المفارقة- هل يمكن تقديم كائنات حية ذات خصائص معدلة modified أو تخالف نموذجها الطبيعى البيئى؟

وهنا نجد أن السؤال يسعى إلى تقديم شكلا أو بناء موضوع غير موجود فى الخبرة الإنسانية ومفارق للواقع. لنأخذ هذا المثال بخصوص كائن حى وهو الفأر الذى تمت معالجته جينيا genetically modified mouse والذى اكتسب مجموعة من الصفات الجينية غيرت من سلوكه الطبيعى مقارنا بالفئران التى لم يتم تعديلها جينيا. بالإضافة إلى تعديله جينيا حتى يكون أقرب فى الصفات من الإنسان وإجراء مجموعة من التطبيقات عليه للوصول إلى علاج لأمراض خطيرة مثل أمراض القلب والسرطان والسكر بل وحتى القلق أيضًا. إحدى هذه الصفات الجديدة المكتسبة فى هذا الفأر -والذى ارمز إليه باسم x - إنه فى حالة سكون أو عدم نشاط ويطلق عليه اصطلاحيا knockout mouse أي الفأر الذى أصيب بالضربة القاضية. أن هذا الموضوع x أو أية مسمى يمكننا أن نطلقه عليه تم خلقه بحيث تم حقنه بمادة فى نواته -وهو مازال فى مرحلة التشكيل فى الرحم- أعادت تنظيم الجزئيات الخاصة بالنشاط السلوكى لديه.

ومن ثم فإن الموضوع X صار كائنا غريبا Alien - حيث أن هناك تغيرات فى النمط الظاهرى له والتى لا تشمل سلوكه فقط بل تمتد كذلك إلى مظهره والخصائص الفيزيائية

الظاهرة والخصائص الكميائية الحيوية مقارنة بأقرانه - تم إنتاجه ليس عن طريق تجميع الجزئيات أو الصفات ولكن كفرض أو كبناء إبداعى نتج عنه إعادة تنظيم للعلاقات الممكنة لهذا الموضوع تحت ثوابت محددة. وهنا نرجع سريعا لحجة فان فرسان بخصوص الكفاية التجريبية empirical adequacy ففكرة الفأر الساكن تهدم حجته عن أن النظرية تكون مقبولة إذا ما كانت متوافقة أو كافية بصورة تجريبية وهذا يعنى أن فكرته خاطئة لأننا استطعنا أن ثمة إمكانية غير مقيدة فى خلق و إنتاج موضوعات ليست متوافقة تجريبية مع صورتها الأصلية. ونفس النقد يوجه إلى الواقعية البنائية والواقعية العلمية كما سنوضحه بصورة أكثر دقة لاحقا.

ارتبط بهذا السؤال السابق سؤال آخر إذا كان الجين هو المسئول عن صحة أو مرض الخلية الحية فكان السؤال هل يمكن إيجاد إنسان بلا مرض سواء كان وراثيا أو غير وراثى؟ فى الحقيقة إذا كانت الخبرة تظهر لنا استحالة وجود هذا الإنسان، فهذا لا يمنع من إمكانية وجوده فى المستقبل بدليل الانتهاء من مشروع فك الشفرة الوراثية بحيث صار هناك معرفة عن طبيعة كل جين وتركيبه وشبكة علاقاته وتفاعلاته وهذا ما سيفتح الباب فى علاج الأمراض الوراثية التى عانى منها الإنسان.

و يظل الإمكان مستمرًا كما استطاع الإنسان إيجاد كائنات ذات خصائص محددة، يمكنه كذلك إيجاد إنسان معدل وراثيا يخلو من الأمراض الوراثية. وكلها تقوم على فكرة كيف أن الإنسان قادر على خلق بناءات يعيد فيها تشكيل وتنظيم العلاقة بين الجزئيات البيولوجية بما يسمح بتوظيفها بصورة أكثر فاعلية من صورتها الموجودة فى الوقت الراهن. وتظل القضية تدور حول pure possibilities of creation الإمكانات الخالصة للخلق وليس الموضوع باعتباره كيان أو فردى مستقل independent entities له صفات ثابتة وغير قابلة للتحول.

### ٣- المثالية البنائية وتحولات الاستنساخ:

إن مجال الاستنساخ هو أفق مفتوح يقف الإنسان فيه عاجزا ما لم توضع القوانين الضابطة لعملية الاستنساخ. فالعقل الإنسانى ليس له حدود وهو سائر فى طريقه لاستكشاف هذا الأفق الجديد واللامتناهى. و يظل السؤال هل الموضوع - فى هذا الأفق- مقيد بالخبرة الحسية أو بالواقع أم أن الموضوع يتجاوز الخبرة والعالم الخارجى؟ وهنا نستطيع فهم الموضوع ليس

فى إطار الواقعية ولا التجريبية ولكن فى إطار مثالية بنائية. وهنا نجد خطأ الواقعيين البنائيين أمثال Gower, French و Ladyman فى تحليلهم لموقف كاسيرر الفلسفى باعتباره واقعى بنائى. وأشير هنا إلى اقتباسين من كاسيرر تسمح لنا بأن نفسره باعتباره مثالى بنائى على عكس قراءة أنصار الواقعية البنائية.

يقول كاسيرر «أن موضوعات الخبرة لا تعطى أبدا فى ذاتها ولكن فقط فى الخبرة وليس لها وجودا خارجها. فقد يوجد سكان على سطح القمر، على الرغم أننا لم ندركهم فى الخبرة، يجب أن يتم الاعتراف بهم بصورة يقينية. وهذا-مع هذا يعنى- أن فى التقدم الممكن للخبرة فربما نلتقى بهؤلاء السكان. (Cassirer,1956:179)

أما الاقتباس الثانى يؤكد فيه كاسيرر أن عملية البناء لا تتوقف على موضوعات الخبرة أو المقيدة بالعالم الخارجى ولكنها تتجاوزها إلى أفق ممكن يسمح بحرية البناء. وهذا هو هدف الفكر أن تكون لديه حرية البناء الغير مشروط واللامقيدة. «أن المبدأ المتعلق بالرمزية، مع صلاحيته الكلية وقابليته للتطبيق بوجه عام، هو كلمة سحرية، افتح يا سمسم! الذى يمنح المرور إلى العالم الإنسانى على وجه التحديد، إلى عالم الثقافة الإنسانية. وبمجرد أن يملك الإنسان هذا المفتاح السرى فإن ثمة تقدم متحقق سيحدث» (Cassirer,1944:35).

فى الحقيقة أن مبدأ الرمزية هو مبدأ كلى يشمل كل الخبرة الإنسانية بما فى ذلك العلم وهو موضوع حديثنا هنا باعتباره أحد أشكال الخبرة الإنسانية. أن الفكر بما يملكه القدرة على البناء constructability يفتح هذا العالم المفارق للتجربة ولا يقتصر دور العقل على فتح هذا العالم المفارق للخبرة الواقعية ولكن يتناوله ويكتشفه ويسعى إلى إعادة ترتيب عناصره بل ويمنح موضوعاته تأشيرة الدخول إلى الخبرة الواقعية كما سنرى الآن عبر مناقشة هذه الأمثلة.

إذا ما تناولنا فكرة الاستنساخ -على سبيل المثال- سنجد أنها إحدى تجليات عالم open Sesame المفارق للخبرة الحسية. فقد استطاع التفكير تناول موضوع غير متاح فى الخبرة مفارقا لها، ومحاولة استدعائه إلى عالم الخبرة. إن عملية الاستدعاء recall يجب أن تدرج تحت التحولات الجينية. فمثلا هل من الممكن تلقيح الخلية وإنتاج أجنة دون الاعتماد على الذكر؟ أو بمعنى آخر هل يمكن إنتاج كائنا حيا بالاعتماد على عنصر واحد سواء كان ذكرا أو أنثى دون الاعتماد على العنصر الآخر؟ هذا السؤال خارج نطاق الخبرة ومع هذا فإن الفكر استطاع أن

يستدعيه إلى عالم الخبرة الحسية فمثلا على سبيل المثال النعجة دولى التى اعتبرت ثورة جديدة فى مجال استدعاء موضوعا لا يقع فى نطاق الخبرة إلى نطاق الواقع. فالتحول يهدف إلى الحصول على جين معين عبر إدخاله إلى المادة الجينية فى الخلية المحددة.

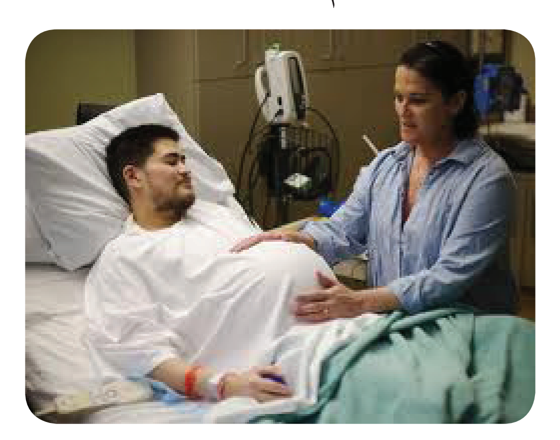
وهنا نستطيع استنساخ كائنات حية ذات نسخ جينية دقيقة وذات حامضى DNA متطابقة. فعلى سبيل المثال، النعجة دولى كانت ثورة فى مجال الاستنساخ لأنها بالفعل كانت مجرد فكرة تم استدعائها من عالم مفارق للخبرة إلى تفعليها فى نطاق الخبرة. لاشك أن نجاح تجربة النعجة دولى فتحت الطريق إلى نجاح عمليات استنساخ أخرى فى مجال الثدييات مثل استنساخ Noah أول حيوان يتم إنتاجه من أحد ذكور الثيران وبويضة من بقرة. وهى كلها أنواع من موضوعات لم يكن لها أصل فى الخبرة الحسية، ولكنه الفكر القادر على إعادة البناء وترتيب الخصائص والصفات الوراثية التى ينظمها فى بناءات مختلفة.

من الأمثلة الأخرى التى تكشف على قدرة العقل فى إعادة البناء فى عملية استنساخ أعضاء بشرية تسهم فى استخدامها كبدائل فى حالة استبدال الأعضاء الأصلية. فمثلا فى مجال الاستنساخ البشرى، يتم استنساخ صمامات قلبية بشرية فى أجنة الجنازير ثم بعد ذلك استخدامها فى عملية استبدال الصمامات القلبية الأساسية. وكذلك يتم الاستنساخ فى مجال الزراعة تم التفكير فى خصائص جديدة للنبات لم تكن موجودة نهائيا فى النبات الأصلى مثل تخصيب نواة المحصول بصفة وراثية جديدة من الممكن أن تغير شكله أو طعمه أو تجعله ينتج فى وقت مختلف لوقت زراعته الأصلى، مقاومته للحرارة وغيرها من الصفات التى لا توجد فى الخلية النباتية الحقيقية الغير مستنسخة وهذا أدى إلى طفرة فى عملية إنتاج المحاصيل. والفكرة الأساسية هنا أن الفكر استطاع أن يعيد ترتيب الموضوع صفات جديدة وينظمها تحت هذا البناء الاستنساخى المنظم للعلاقة بين الخصائص المستنسخة. ومن ثم نشاهد نوعا من التحول وإعادة البناء والعلائقية بين صفات الموضوع والتى تنتظم جميعا تحت ثابت معين.

وأخيرا من الأمثلة فى مجال الاستنساخ التى تتسق مع فكرتنا عن المثالية البنائية المفارقة TSI وأن الفكر لديه الاستطاعة للتعامل مع الموضوعات المفارقة للخبرة الإنسانية والتى من الممكن أن تدخل فى دائرة الإمكان المستقبلى، فكرة الرجل الحامل pregnant male. والسؤال الآن هل الذكر الحامل فكرة تزودنا بها الخبرة الفعلية؟ أما أن فكرة الرجل الحامل ضرب من الخيال والمفارقة؟ فى الواقع نحن هنا بصدد عالم أقرب ما يكون وصفه عالم أفق مفتوح

عالم للإمكان المحض، كل ماعلى الفكر أن يتأمل موضوعاته ويؤسس العلاقات بين صفات الموضوع ليس ككيان مستقل ولكن كموضوع ممكن. لو أننا أخذنا موقف كلا من الواقعية العلمية والواقعية البنائية سيرفضان موضوع الذكر الحامل لأنها فكرة غير مؤيدة من الخبرة الحسية وليس لها وجود واقعى.

ومن جهة أخرى سنجد انها فكرة مرفوضة من قبل التجريبية البنائية لانها فكرة غير متوافقة مع الطبيعة. وفى الحقيقة إنه عن طريق الاستنساخ الذى يعد أحد المفاتيح العلمية لاكتشاف الأفق اللامحدود لعالم open Sesame. ففكرة الرجل الحامل ما هى إلا نموذجا لهذا العالم، الذى كان أنثى يطلق عليها ترسي وعن طريق التحول الجنسي حولت نفسها لرجل كامل بمواصفات ذكورية كاملة اطلق عليه توماس. وعلى الرغم من تحوله إلى ذكر كامل من خلال التحول الجنسي gender transition مع الإبقاء على رحمه الداخلىwomb واستطاع أن يتزوج من سيدة لا تنجب واستطاع بواسطة عملية تخصيب بحيوان منوى من متطوع أن يتم زراعته فى رحم توماس كما فى الشكل رقم (٦).



**شكل رقم (٦) توماس بيتيل الرجل الحامل**

وبدون الدخول فى الإشكالية الأخلاقية التى يتضمنها التحول الجنسي، فإن الملاحظ هنا قدرة الفكر فى تناول هذا العالم المفارق للإمكان الخالص pure possibility وهنا فى استطاع الفكر وحده أن يعيد اكتشاف الموضوع وأن يمنحه معنا مثاليا عن طريق عملية الحمل الرمزى وأن يعيد إمكانية ترتيب عناصر هذا الموضوع فى ظل ثوابت يحددها الفكر وذلك لإنتاج موضوعات تحمل خصائص وصفات محددة منتظمة تحت هذا الموضوع الذى تم إنشائه

كإمكان خالص. وفى إمكان الفكر أن يعيد بناء العلاقات والروابط بين الخصائص كيفما أراد. ويمكننا مشاهدة أمثلة متعددة فى مجال إنتاج أغنام أو بقر لها مواصفات متعددة فى الحجم وتعطى إنتاجا أوفر فى اللبن. بالإضافة إلى استنساخ بروتينات معينة فى ألبان البقر يساعد فى علاج بعض أمراض الدم مثل الهيموفيليا (Hareley,2000:66-67).

ولهذا نرى أن الطريق مفتوح أمام المثالية البنائية لتعاطى إمكان العلم فى هذا الأفق اللامحدود باعتبار كلا من الموضوع وخصائصه مجرد إمكانات خالصة وتستطيع أن تفسر طريقة الارتباط وأن تعيد أشكال البناء دون التقيد بحدود الخبرة ذاتها. ومن ثم فإن الواقعية العلمية والتجريبية البنائية تقف عاجزة أمام هذا العالم اللامكانى اللامحدود والذى هو بالطبع غير قابل للملاحظة فى الوقت الراهن ولكن هذا لم يمنع المثالية البنائية بنسختيها ISI وTSI من محاولة فهم هذا العالم بموضوعاته وأن تعيد تشكيل بنائه. والسؤال الذى يطرح نفسه الآن، كيف تعمل وتوظف المثالية البنائية فى نطاق عالم كامل من الإمكانات الخالصة والغير قابل للملاحظة unobservable وهذا ما يقودنا إلى مناقشة الجزء الأخير - من هذا القسم المتعلق بالعلوم الدقيقة- تداخل المخ- بالحاسب أو ما يعرف اصطلاحيا Brain -Computer) Interfaces(BCI.

### ٤- المثالية البنائية وتداخلات المخ-بالحاسوب:

نتناول هنا موضوع جديد من إمكانات المعرفة وقدرة الفكر على بناء موضوعاته ذلك المتعلق بإمكانية إحداث نوعا من الاتصال بين المخ الإنسان للأفراد؟ ولقد دار السؤال الرئيسى هل من الممكن إحداث نوعا من التواصل بين مخين بشريين منفصلين؟ على الرغم أن هذا السؤال يبدو غريبا ولم يوجد دليل من الخبرة الحسية تؤكده، فإن الفكر سعى إلى بناء هذا الموضوع المفارق الممكن إلى أن صار موضوعا واقعيا يقع فى نطاق الخبرة الحسية.وهنا ظهر ما عرف اصطلاحيا باسم BCI وهى تقنية تعتمد على بناء نوعا من التواصل بين مخين بشريين منفصلين من التواصل عبر الانترنت والتواصل بصورة واعية بدون أي إشارة حسية إضافية وتعتمد تقنية التطبيق بان يتم نقل الإشارات الكهربائية من المخ إلى الكمبيوتر عن طريق وسيط أو جهاز CBI وهو ما يسمح بالتواصل.

ولم يتعدى عمل العقل فى تشيد بناء structure و إيجاد علاقات ممكنة لعناصر البناء بين

مخين بشريين بل سعى إلى تشيد بناء يربط فيه عناصر جديدة بحيث يكون التطبيق أوسع من حيث عدد الأفراد المطبق عليهم التجربة بل وأيضا فى المسافة التى يسمح فيها بعملية التواصل. بحيث لم يكتف العقل فقط بتشيد نظما يسمح بالتواصل عبر مسافة مكانية محدودة ولكنه وسع من المساحة بحيث شملت مجال تغطية التواصل قارات مختلفة. فيمكن للعقل أن يقرأ اشارات صادرة من مخ بشرى فى الصين و يستجيب لها عقل آخر فى فرنسا. وهذا ما أعلن عنه فى سبتمبر ٢٠١٤ عن نجاح عملية التواصل العقلى بين أربع عقول بشرية فى إماكن فى الصين وفرنسا واسبانيا وذلك من خلال نقل الإشارات الصادرة من المخ إلى CBI وتوصيلها عبر الانترنت بحيث يتمكن كل مخ من قراءة الأفكار والاستجابة لها.

بالإضافة إلى هذا التطبيق لفكرة نقل إشارات المخ عبر فردين أو أكثر، فإن الفكر يمكنه الاستفادة من هذه الفكرة فى تصميم برامج متعددة يمثل كل برنامج بناء أو structure يسعى من خلاله وضع الوظيفة أو المعنى المثالى الذى يسعى البرنامج إلى تحقيقيه سواء كان هذا المعنى المثالى مساعدة المرضى أو مساعدة الذين يعانون شلل طرفى أو بناء برنامج يحول الإشارة المخية إلى حروف ومن ثمة إلى عبارات ومساعدة هؤلاء الذين فقدوا القدرة على الكلام وغيرها من المعانى المثالية التى يسعى إلى توظيفها عبر تصميم البرامج التى هى بمثابة بناءات متعددة.

وهنا يقوم الفكر بتصميم البرنامج الذى هو بمثابة البناء ووضع الخصائص المميزة للبرنامج بما تحمله من معنى مثالى يسعى إلى تطبيقه فى الواقع ومن خلال تكويد هذه الخصائص فى لغة رياضية وتنظيم العلاقات بينها بما يسمح بتنفيذ الأوامر. وهنا الشخص الأعمى الذى فقد حاسة البصر التى هى إحدى سماته الواقعية فإن التفكير فى تصميم برنامج لجعل الشخص الأعمى يبصر بعض الأشكال أو مشلول وجعله يتحرك لهى محاولة فتح آفاق جديدة لم تكن خصائص أو صفات واقعية ولكن يسعى إلى استدعائها من عالم الممكن المفارق للخبرة ثم إضافتها إلى الخبرة. مثال ذلك speech generating devices أو ما يعرف بمصطلح SGD الذى يمنح العاجز عن الكلام خاصية ترجمة إشاراته إلى حروف وألفاظ. مثال لهذا الخصائص ما ينطبق على عالم الفيزياء البريطانى الشهيرStephen Hawking فعلى الرغم من إعاقاته المتعددة وفقدانه القدرة على الحركة والنطق والكتابة إلا إنه مع ذلك حقق نجاحات متعددة.

فلغة الواقع محدودة و إمكانات الواقع محدودة بينما المثالية البنائية تفتح آفاق لعملية واسعة من الاستدعاء recall خصائص وصفات مفارقة ليست متضمنة فى موضوعات الواقع الفعلى

وتسعى إلى إنتاجها حتى تصير موضوعا للخبرة الإنسانية. وبدون هذه القدرة على التفكير فى افاق لانهائى ممكن أو open Sesame لم استطاعنا أن نخبر العديد من الموضوعات والخصائص التى تتكشف لنا بفضل الجهد الديناميكى للعقل أى اكتشاف هذا العالم الممكن. وفى كل الأحوال فإن الفكر دائما ما ينظر إلى الموضوع باعتباره بناءً ممكنا لديه قابلية للبناء فى ضوء خصائصه وصفاته المكتسبة والمرتبطة معا بعلاقات ليست ثابتة أو دائمة permanent ولكن بعلاقات متداخلة interrelated قابلة لإعادة التنظيم فى ضوء عمليات مستمرة من التحول transformation تحت ثابت invariant أو لا متغير.

وهنا يتضح لنا أن اختبار المثالية البنائية بنسختيها ISIو TSI أثبتت كفاءتها التفسيرية فى تفسير وقائع العلم وتفسير موضوعاتها وعدم تقييدها بتناول موضوعات قاصرة على الخبرة ولكنها من خلال عملية الاستدعاء يمكنها دمج ما هو ممكن ومفارق إلى الخبرة الإنسانية كما أوضحنا هذا من مناقشة البنائية المثالية فى العديد من الأنساق العلمية الدقيقة. كما أثبتنا أن ثمة عملية البناء واحدة فى كل هذه الانساق العلمية سواء تناولنا الموضوع باعتباره من موضوعات الخبرة ومن زاوية ISI أو تناولنا الموضوع من زاوية TSI إذا كان الموضوع مفارق للخبرة وللواقع الفعلى.

ففى كلتا النسختين من البنائية المثالية فإن عملية البناء تتصف بانها عملية بناء كلية بحيث يعطى الاهتمام دائما للبناء باعتباره سابقا على خصائصه وأن البناء أكبر من مجموع عناصره ولهذا فاننا نطلق على البناء بأنه بناءً كليا Holistic structure تمييزا له عن نظرة التجريبين والواقعيين العلميين باعتباره حاصل جمع خصائص أو صفات accumulative. والسؤال الآن هل يمكننا أن نجد تطبيقات للمثالية البنائية بنسختيها فى دائرة العلوم الإنسانية أما أن التطبيق سيختلف باختلاف طبيعة الموضوع فى العلوم الإنسانية. هذا ما سنحاول الإجابة عليه فى المناقشة القادمة.

## ثانيا: المثالية البنائية والعلوم الإنسانية

فى الحقيقة أن هذه الدراسة تسعى إلى تقديم منظور بنائى جديد فى تفسير السلوك الإنسانى سواء فى دائرة الشعور أو المجتمع أو الدين أو السياسة أو التجارة... إلخ. ومن ثمة نسعى إلى تقديم رؤية شاملة متسقة لتفسير هذا السلوك فى أنشطته المتعددة والمتداخلة. ومن ثم تفسير

شبكة التداخلات بين السلوك الإنسانى وبين السياقات الاجتماعية والنفسية والسياسية والدينية المشابكة من جهة. ومن جهة أخرى محاولة تفسير العلاقات البينية بين مختلف العلوم الإنسانية التى تهتم بتفسير هذا النشاط الإنسانى. ولا شك أن تعقد الحياة الإنسانية على المستوى المحلى والعالمى جعل البعض يسعى إلى تقديم نماذج تفسيرية لرسم أطر نظرية تحدد شكل الحياة الإنسانية بتعقد مساراتها وتداخلاتها بالإضافة إلى محاولة تنظيم العلاقات البشرية. ولهذا نجد علماء الاجتماع النظريين من أمثال Saussure F, Chomsky N, Giddens A, Castells, M كل من هؤلاء النظريين سعوا إلى تقديم تصورا بنائيا يفسر به شكل البناء وتنظيمه لعناصر هذا البناء وديناميكة هذا البناء فى تفسير السلوك الإنسانى والانشطة الإنسانية المتداخلة فى هذا العالم الإنسانى المقدر فى تركيبه وبنائه.

وهى جميعا محاولات بنائية ونقدية تسعى إلى وضع تصورات لتفسير الظواهر المتعددة سواء كانت سياسية، اجتماعية، ثقافية، دينية، تكنولوجية إلخ. والسؤال الذى يطرح الآن إلى أي مدى يمكن للبنائية المثالية أن تقدم تصورا يفسر شكل العلاقات القائمة والممكنة فى العالم الإنسانى وشبكة العلاقات المؤسسة بين أفراد هذا العالم؟ وهنا تطرح المثالية البنائية كاحدى التصورات النظرية الممكنة التى تفسر النشاط الإنسانى وتفاعلاته فى المسارات المختلفة. ولهذا يجب أن نوضح ما المقصود بالمثالية البنائية فى دائرة العلوم الإنسانية.

المقصود بالمثالية البنائية هنا «هى سلسلة من الاستعدادات الكامنة، للعلاقات الخالصة بين العناصر التى ينطوى عليها موضوع الخبرة، وتأسيسها عبر عملية تحولات ديناميكية سواء كانت عملية تعديل modification أو عملية خلق creation».

وهذا التعريف يحمل المقومات الأساسية لمفهوم المثالية البنائية الذى سبق أن ناقشناه سابقا، وكان لا بد من إجراء تعديل بسيط فى التعريف بحيث يتناسب تعقيد وتشابك الظاهرة الإنسانية مقارنة بالظاهرة الطبيعية. فالفكر هنا مازال فى دائرة البناء ومحاولة البحث عن الإمكان الخالص لربط عناصر موضوع المعرفة أو الخبرة تحت بناءً محددا. فما زالت الظاهرة الإنسانية تخضع للمبادئ الثلاثة السابقة التى أشرنا إليها وهى على وجه التحديد الواحدية المنطقية، اللا انطولوجية، الحمل الرمزى.

فمازالت هذه المبادئ الثلاثية هى المبادئ العامة التى تشكل جوهر المثالية البنائية، ومع

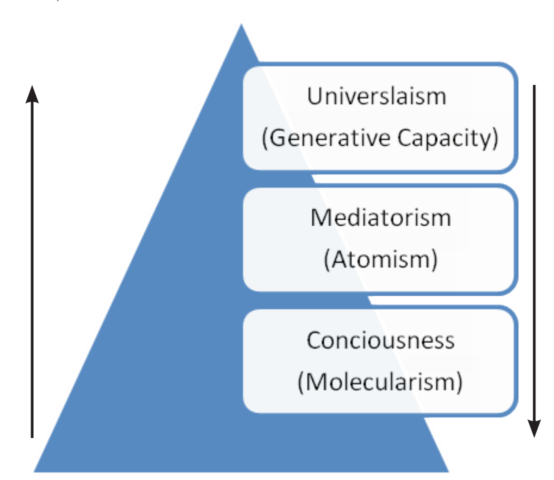
اختلاف طبيعة التركيب والتعقيد فى مجال الظاهرة الإنسانية، تذهب هذه الدراسة إلى أن تقديم فهم للظاهرة الإنسانية والسلوك الإنسانى يتطلب فهم المستويات أو السياقات الثلاثة التى يتم هذا السلوك فى أطارها. ولهذا كان مطلبا ضروريا أن نكشف عن هذه المستويات الثلاثة والمبدأ الفعال فى كل مستوى من هذه المستويات التى تمثل محددات للسلوك الإنسانى لا يمكن فهمه إلا بالإشارة إلى هذه المستويات. والسؤال الذى يجب أن يطرح الآن، ماهى هذه المستويات التى يقع فى نطاقها السلوك الإنسانى؟

تذهب هذه الدراسة إلى أن ثمة مستويات ثلاثة متداخلة يصعب الفصل بينهم فى تفسير النشاط الإنسانى والظواهر الإنسانية، ولكن كان ضروريا الفصل بين هذه المستويات من أجل التوضيح والفهم. فالمستوى الأول أطلقنا عليه مستوى الوعى أو consciousness وهو مستوى يشير إلى الفرد باعتباره كيانا مستقلا قائمًا بذاته. فمستوى الوعى يعبر عن العالم الخاص بالإنسان الفرد من حيث ميوله واهتماماته ورغباته ومهنته إلى كل ما يرتبط به ككيان فردى. وهنا نجد أن المبدأ الحكام والمفسر لهذا المستوى أطلقنا عليه مبدأ الجزئية Molecularism وهو المبدأ الذى يتعامل مع الفرد باعتباره جزئيا حرا لا يحكمه إلا عالمه الخاص به. أما المستوى الثانى هو ما أطلقنا عليه مستوى الوسيط أو Mediatorism والمقصود به هنا فى هذا السياق المجتمع المحلى وهو مستوى يربط بين مستوى الوعى والمستوى الثالث- الذى سنيشر إليه فيمايلى- ووظيفته تتمثل فى الربط بين كلا المستويين، بالإضافة إلى إنه يمثل وحدة التفاعل التى تتم بين الأفراد باعتبارهم وعى مستقل وبين البناءات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية .

وهنا يظهر المبدأ الحاكم والمفسر لهذا المستوى وينظمه وهو ما أطلقنا عليه مبدأ الذرية atomism ويقصد به فى هذا السياق أن المجتمع المحلى يعد هو البناء والذى تتفاعل فيه الفرادى المستقلة وتدخل فى علاقات مع بعضها البعض من جهة وبينها وبين بناءات المجتمع المحلى من جهة أخرى. فمستوى الوسيط يعد مستوى يشبه الذرة فى تركيبها من حيث أن الذرة تتضمن فى داخلها مجموعة من عناصرها والتى تتفاعل بداخلها وتنتظم وتدخل فى علاقات ممكنة فى ضوء عمليات التحول التى تتم تحت ثوابت محددة. فالمجتمع المحلى بالنسبة للفرد يشبه الذرة بالنسبة لعناصرها، فكلاهما يتضمن علاقة بناء بعناصره. أما المستوى الثالث والأخير الذى ينطوى عليه السلوك والنشاط الإنسانى هو ما أطلقنا عليه المستوى الكلى universalism وهو عبارة عن النمط العام الذى يرسم السياسات ويضع الخطوط التى فى إطارها يتشكل كلا من

الوعى والمجتمع من حيث ارتباطهما بهذا المستوى الثالث وهو ما يمثل المستوى الكلى للبشرية أو المجتمع العالمى. كما أن المبدأ المفسر لهذا المستوى هو ما أطلقنا عليه القدرة التوليدية generative capacity من حيث القدرة على توليد معانى مثالية وأفكار قابلة للتطبيق فى كلا من المستوى الثانى والثالث.

وهنا ترتبط المستويات الثلاثة معا فى وحدة واحدة كلية غير قابلة للانفصال. ومن جهة أخرى، أن أي تفسير للسلوك وللنشاط الإنسانى يجب أن يفهم فى إطار هذه المستويات الثالثة. بحيث يتم خلق النمط أو النموذج فى المستوى الثالث ويتم تطبيقه إلى المستويات الأخرى. ولهذا فإن المستويات الثلاثة التى تشكل قاعدة لفهم السلوك والظاهرة الإنسانية. وهنا يمكننا متابعة أن هذا الاتصال والربط بين هذه المستويات الثلاثة يتضمن نوعا من الحركة، أما حركة تصاعديةupward movement تبدأ من مستوى الوعى مرورا بمستوى الوسيط وانتهاءً بمستوى الكلية أو العكس حيث قد تتضمن حركة هابطةdownward movement. ويظهرالشكل التالى نموذجا للمستويات الثلاثة المتضمنة فى النشاط أو السلوك الإنسانى.




**شكل (٧): يوضح مستويات النشاط الإنسانى فى ضوء المثالية البنائية**

بعد أن أوضحنا المستويات الثلاثة المتضمنة فى النشاط والسلوك الإنسانى من وجهة نظر المثالية البنائية فإن السؤال الذى يجب أن يطرح الآن كيف يمكن تفسير النشاط الإنسانى فى ضوء المثالية البنائية فى نسختيها ISI وTSI؟ أن تقديم إجابة واضحة للسؤال السابق تكمن فى الفقرة التالية.

## المثالية البنائية والنشاط الإنسانى

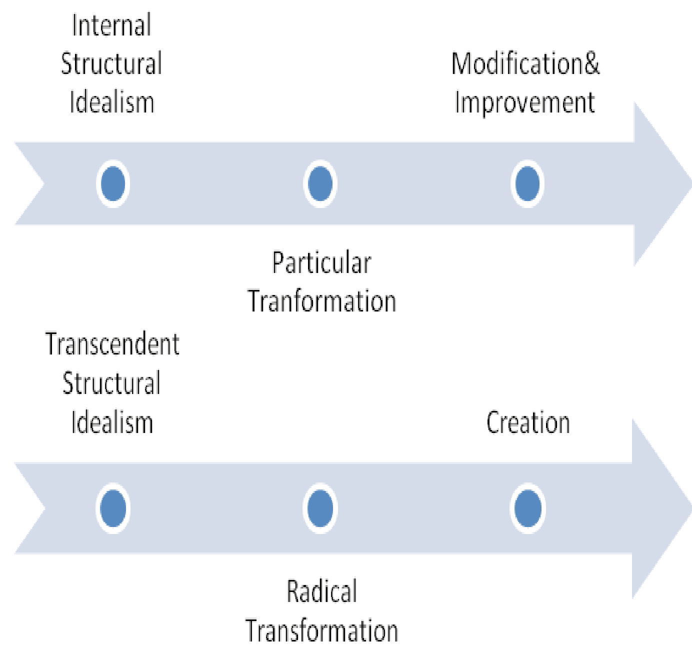
نناقش فى هذه الفقرة إمكانية فهم وتحليل النشاط أو السلوك الإنسانى بمستوياته الثلاثة فى إطار المثالية البنائية. وهنا نزعم أن المثالية البنائية بنسختيها قادرة على تفسير السلوك الإنسانى فى ضوء المستويات الثلاثة التى أشرنا إليها سابقا. وهنا نتحدث عن نوعين من التنظيم المتضمنين فى النشاط الإنسانى على وجة التحديد. فإذا كانت البنائية المثالية شكلا من أشكال تنظيم وترتيب العلاقة بين عناصر الموضوع وبنائه، فكيف تنتظم وترتب عناصر النشاط أو محددات السلوك الإنسانى فى ضوء البناء؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب أولا تحديد طبيعة البناء ذاته. بمعنى أكثر تحديدا هل نسعى إلى ترتيب عناصر النشاط الإنسانى فى ضوء بناء قائم بالفعل، أو نسعى إلى ترييب عناصر النشاط فى ضوء بناء جديدًا نسعى من خلاله إلى تأسيس شكلا جديدا للنشاط يختلف من حيث خصائصه وطبيعته عن خصائصه الحالية. أو بمعنى أكثر دقة، إذا ما أردنا تأسيس بناءً جديدا راديكاليا وتنظيم النشاط الإنسانى فى ضوء هذا البناء الراديكالى الجديد.

وهنا نجد أن المثالية البنائية الداخلية ISI تفسر لنا العلاقة بين النشاط أو السلوك الإنسانى وبين البناء القائم بالفعل من حيث أن هدف ISI يتمثل فى تفسير ما هو قائم من علاقات وإعادة ترتيب عناصر الخبرة فى ضوء القيام بعملتى تعديل modification أو استبدال replacement أو تحسين improvement. بمعنى أن المثالية البنائية الداخلية تفسر العلاقات القائمة والممكنة بين العناصر المكونة للخبرة والبناء الاجتماعى أو الثقافى أو الدينى أو السياسي- اعتمادا على موضوع الخبرة أو النشاط ذاته- من جهة وبين البناء من جهة أخرى. وهنا يحدث نوعا من التحول ولكنه تحولا جزئيا particular transformation يشمل عناصر الخبرة وإعادة ترتيب هذه العناصر.

أما إذا كان الهدف إحداث تغييرا جذريا فى البناء ذاته وطرح بديل له فإننا فى هذه الحالة نحتاج إلى النسخة الثانية من البنائية المثالية أو ما أطلق عليها TSI وهى تلك الحالة التى فيها يسعى الفكر إلى خلق نموذجا راديكاليا جديدا وتقديمه للوجود بحيث يسعى من خلاله إلى إعادة تشكيل العلاقة بين المستويات الثلاثة للنشاط الإنسانى بصورة تنطوى على تغيير ثورى radical transformation. وهذا النوع من التحول يعتمد على ما أطلقنا عليه عملية خلق البناء creation وليس عملية تعديله أو تحسينه.

وهنا يحدث نوعا من التحول وهو ليس تحولا جزئيا بل هو تحولا شاملا يغطى جوانب الخبرة الإنسانية فى مستوياتها الثالثة. فهذا النوع من البناءات قد لا يكون موجودا فى الخبرة الإنسانية ولكن ينظر إليه باعتباره منتجاخالصا من منتجات الفكر. ويسعى الفكر إلى تأسيس نموذجا كونيا جديدا يشمل المستويات الثلاثة ويحدث تغيير فى بنية الخبرة الإنسانية كما سنوضح لاحقا.




**شكل (٨) يوضح طبيعة التحول بين كلا من ISI وTSI**

دعونا الآن نتناول تحليل ISI للنشاط الإنسانى وتفاعله مع الظواهر المتعددة فى ضوء مستوياته الثلاثة لنأخذ الآن عددًا من الأمثلة فى النشاط الاقتصادى والدينى والسياسي كنماذج لإيضاح مدى التفاعلات البينية بين هذه المستويات الثلاثة للنشاط الإنسانى. لنأخذ مثال للنشاط الاقتصادى للإنسان.

ففى فترة الثلاثينات تعرضت دول العالم لأزمة اقتصادية عرفت فى حينها بالكساد الكبير حيث بدأت فى سوق الأسهم الأمريكية وتبعها توقف الصناعات الثقيلة وشركات المقاولات والزراعة وشمل كل ذلك توقفًا لعملية الإنتاج. هذه الحالة هى التى أطلقنا عليها مستوى

الكلية universal وهو حالة بنائية شاملة تفرض نفسها على مستوى كلى وعام و يتولد عن هذا المستوى الكلى مبدأ القدرة التوليدية الذى يولد مبادئ مشتركة وعامة يتصف بها هذا البناء الكلى مثل الكساد والتضخم وقلة الارباح باعتبارها خصائص تميز هذا المستوى الكلى. وهذا المستوى الكلى يؤثر بلاشك فى مستوى الثانى وهو مستوى الوسيط mediatorism وهو يمثل مدى انعكاس المستوى السابق عليه، وهو هنا يمثل المجتمع كوحدة بناء خاصة أقل عمومية من المجتمع الدولى وأكثر عمومية من مستوى الوعى الفردى.

فمستوى الوسيط تأثر بلاشك بالنشاط الاقتصادى العالمى المنهار وهنا نجدى صدى لهذا الانهيار الاقتصادى وللكساد العالمى على المجتمعات التى بدأت تطبق السياسات التى تسمح للدولة بالتحكم فى قطاع كبير من رأس المال وهو ما قاد إلى ظهور ما يعرف بالأنظمة الشاملة كالنازية فى ألمانيا والفاشية فى ايطاليا. وهنا بدأ مستوى الوسيط يتأثر بسلوكيات وسياسات اقتصادية كرد فعل لهذه الأزمة العالمية. فالمجتمع باعتباره بناء ذريا يضم الفرادى المتعددة قد قام بتعديلات واجراءات لتحسين بنائه.

وأخيرا نجدى صدى هذه الأزمة العالمية والتى أثرت على المستوى الوسيط تنعكس على المستوى الثالث والأخير وهو مستوى الوعى. حيث عانى الفرد فى هذه الأزمة بالطرد من المصانع، انخفاض راتبه، الفقر، أزماته النفسية، تشرد الفرد، لجوئه إلى الانتحار، اكتئاب الفرد وشعورة بالتعاسة... إلخ.

وفى هذا المستوى الخاص بالوعى تؤثر هذه الصفات فى الفرد من خلال مبدأ molecularism باعتبار أن كل فرد بمكوناته الخاصة والفردية يستطيع التكيف بصورة أكبر أو أقل عن فرد آخر. ولهذا قد نجد أن ثمة تنوع بين الفرادى فى حجم وتأثير الخصائص العامة للبناء كما وجدت فى المستوى الثالث على كلا من المستوى الثانى والأول. وهنا يمكننا ملاحظة أن هذا التفسير اعتمد على محورين: محور التعديل أو الاستبدلال الجزئى فى البناء modification، بينما المحور الثانى هو الاعتماد على الحركة الهابطة upward movement وهنا يسعى الفكر إلى تتبع التغيرات التى تحدث فى السلوك الاقتصادى للفرد نتيجة انعكاس تلك التغيرات على المستويين الثانى والأول.

أما فيما يتعلق بتحليل النشاط الاقتصادى للإنسان فى ضوء الحركة الصاعدة upward

movement فهى تفهم على النحو التالى. أدت حالة الفقر والبطالة للفرد وشعوره بالضياع إلى لجوء البعض إلى الانتحار هروبا من الأزمة أو إلى الإتجار فى السلاح وبيعه حيث انتشر بيع الأسلحة بكثرة فى ظل هذه الأزمة الاقتصادية أو إلى اللجوء إلى المخدرات والغياب عن الواقع المعاش.

وهنا على المستوى الأول المتعلق بالوعى نجد أن الجزئية هو المبدأ السائد والمسيطر فى هذا المستوى كرد فعل للمستوى الثانى والثالث. وهنا يسعى الفرد إلى إعاده تكييف سلوكه ونشاطه بناء على الارتباطات والعلاقات الجديدة التى تأسست بناء على البناء الاقتصادى الجديد. وهنا يصعد هذا النشاط الاقتصادى للفرد إلى المستوى الثانى وهو المتعلق بمستوى الوسط حيث سلوك الفرادى فى إطار المجتمع الذى يشملهم فتزداد السلوكيات الشاذة لأفراد المجتمع داخل مجتمع الخلية أو المجتمع المحلى والذى يمثل بناء لهم فتنتشر الأمراض الاجتماعية كالسرقة، الاغتصاب، والأمراض الناتجة عن عدم توفير برامج علاجية للمدمنين وتنشر حالة من الفوضى التى يتصف بها المجتمع كما حدث فى مجتمعات أوروبية وأمريكية.

ومن ثمة يستمر هذا السلوك فى الصعود حتى يشكل ملمح عام وأساسى للاقتصاد العالمى وعلى وجه التحديد الرأسمالى فيمثل نوعا من الضغوطات عليه وفى شبكة ارتباطاته بحركة التجارة بين المجتمعات المتعددة. وهذا الضغط يجعله يبدع سياسات اقتصادية جديدة ومبدعة من خلال ما أطلقنا عليه القدرة الإبداعية generative capacity و يفتتح مشروعات اقتصادية كبرى والتى بدورها تنعكس على إحداث تغييرات فى بنية المستوى الوسيط بإنعاشه بمشروعات اقتصادية الذى بدورة يعود على الفرد بتوفير فرص عمل له وتوفير مصدر للربح له من جديد وهكذا. وهنا يتضح لنا أن عملية البناء فى إطار المثالية البنائية هى حركة تصاعدية وهابطة بصورة ديناميكية ومستمرة.

كما اتضح لنا أن كميات التحولات الاقتصادية هنا تميزت بانها تحولات جزئية تميزت بالتعديل والتحسين فى شكل البناء الذى مازال قائما. وهنا نجد أن البناء هنا تضمن نوع من التحول وعلى الرغم من إنه تحولا جزئيا هدف إلى إدخال نوعا من التحسين والتعديل فى شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التى تندرج وتنتظم تحت هذا البناء فإن هذا التحول تم فى إطار لامتغير وهو هنا يعد الأزمة الاقتصادية التى شكلت و إعادة ترتيب العلاقات الاقتصادية بين المستويات الثلاثة ووجدنا أن هذا اللامتغير عندما استبدل بالامتغير آخر وهى حزمة الاصلاحات الاقتصادية بدأ شكل العلاقات الاقتصادية تتغير تدريجيا بناء على الثابت الجديد.

بالإضافة نجد أن شكل البناء فى الخبرة الإنسانية تضمن نوع من التداخل بين العلاقات أو interrelationism بين المستويات الثلاثة وذلك اتضح فى كلا من الحركة التصاعدية والحركة الهابطة والتى تكشف عن حجم التداخل بين هذه المستويات وأيضا التداخل فى شبكة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى تشكل تعقيد البناء الاقتصادى ذاته. بالإضافة وجدنا أن البناء يتسم بالمرونة إذا إنه ليس ثابت ولكن لديه المرونة لإعادة البناء ولإعادة التشكيل وهذا يتضح من خلال فترة الأزمة وما تبعها من سياسات وفى كلتا الحالتين وجدنا إنه يتم إدخال تحسين فى البناء مما يترتب عليه إعادة ترتيب وتنظيم فى شبكة العلاقات الاقتصادية بين الفرد والمجتمع المحلى وعلى المستوى المجتمع الكلى أو العالمى. وهنا نجد أن الصفات العامة للبنائية المثالية تنطبق على النشاط الاقتصادى كأحد الأنشطة الإنسانية.

دعنا الآن نتناول سلوكا ونشاطا آخر من الأنشطة الإنسانية والتى يمكن أن تفسر فى ضوء المثالية البنائية وهو السلوك الدينى المتطرف. سواء كان هذا السلوك الدينى فى العقود الأخيرة أو كما يتجلى فى الوقت الحالى. لنظر إلى شكل من أشكال هذا التطرف الدينى فى أفغانستان فى سبعينيات القرن الماضى أو تنظيم الدولة الإسلامية الآن فى العراق وسوريا. فكلا المشهدين متكرر ويمكن فهمه فى ضوء التفسير البنائى ذو المستويات الثلاثة. ففى أفغانستان على سبيل المثال سعى الاتحاد السوفيتى كقوة دولية -وهو هنا يمثل المستوى الثالث- أن يفرض نفوذه على دولة أفغانستان - المستوى الثانى- بمساعدة الحكومة الأفغانية التى تبنت سياسات اشتراكية وسمحت بنفوذ الاتحاد السوفيتى لقمع الأفراد الأفغان- المستوى الأول- ذو الخلفية الدينية والمرجعية الإسلامية الذين رفضوا سياسات الحكومة الأفغانية التى تميل إلى الفكر اليسارى والسياسات الاشتراكية.

وهنا يمكننا تفسير بنائية النشاط الدينى المتطرف. فعلى المستوى الوعى فإن الفرد لديه خلفية ثقافية دينية وإسلامية وهى تمثل له وحدة وجوده. فقد كان الوعى الفردى متوافقا مع نسقه الاجتماعى والثقافى ذو المرجعية الإسلامية وعندما بدأت الحكومة الأفغانية اتخاذ سياسات اشتراكية متشددة لتغيير هذا البناء بدأت سلسلة من الاحتجاجات ضد سياسات الحكومة الأفغانية أو الدولة الأفغانية .هذا الصراع فى جوهره صراع بين بناء متسق مع مفاهيم ومعتقدات فردية وبين بناء جديد يحمل إنشاء وفرض علاقات جديدة بما يسمح بعمل نوع من التوافق بين ماهو إسلامي وماهو اشتراكى أو يسارى.

وعندما أحدث ذلك نوعا من الصراع الداخلى بين مستوى الوعى ومستوى الوسيط، كان من الضروري تدخل المستوى الثالث «الكلى» القوى العالمية الكبرى فى ذلك الوقت لحماية نفوذه ومصالحه فى أفغانستان. فبدأ بإرسال جيوشه وقواته لفرض سيطرته على مستوى الوعى الفردى. وهنا نجد أن السلوك الدينى المتطرف يحمل بعد ثنائى فمن جهة مواجهة الاتحاد السوفيتى كخصم مباشر والولايات المتحدة وبعض الدول الإسلامية الأخرى لتقديم المساعدة فى صراع مستوى الوعى مع المستويين الوسيط والكلى. فالسلوك الدينى المتشدد المتسق مع بنائه الثقافى والدينى فى المعتقدات والأفكار على المستوى الوعى الفردى يتصاعد ضد الوسيط - الذى أجرى سلسلة من التعديلات على البناء الثقافى والاجتماعى وتغيير فى المعتقدات والأفكار- فى صورة سلسلة من السلوك العنيف المتشدد الذى ينطوى على محاولة هدم destruction التعديلات التى قام بها وأدخلها الوسيط فى البناء السوسيو- ثقافى ثم يصعد هذا السلوك المتشدد من مرحلة الوعى الفردى إلى مرحلة الوسيط باعتباره هو حاصل مجموع الأفراد الذين يشاركون الوعى الفردى فى همومه والشعور بالمسؤلية الدينية فى محاولة لهدم التعديلات التى أدخلت على البناء السوسيو- ثقافى. وأخيرا يتجه هذا السلوك المتشدد لمحاولة كسر هذا النظام الكلى وهو ما تمثل فى العنف الظاهر الموجه لكل ماهو روسي وتدميره.

ويقابل هذه الحركة التصاعدية، حركة هابطة يمثل فيها المستوى الكلى رد فعل عنيف للسلوك الدينى المتشدد مقبل الوعى والفرادى الآخرين ويقابله بحزمة من المساعدات الحربية للمستوى الوسيط الموالى للسياسات السوفيتية والتى تستخدم فيما بعد فى سحق الوعى الفردى ذات الصبغة الإسلامية.

وهنا نجد أن الصراع والسلوك المتشدد المتبادل سواء كان تصاعديا أو هابطا يشمل تفاعلات بينية بين المستويات الثلاثة كما إنه تضمن نوعا من التحول الجزئى والذى تمثل فى محاولة إدماج بعض السياسات اليسارية أو فى المقابل محاولة تطبيق وإدماج مرجعيات أصولية فى الأنساق السوسيو-ثقافية. فهذا التفسير فى إطار المثالية البنائية يعد إطارا يمكن الاستعانة به فى تفسير ظهور الدولة الإسلامية فى العراق والشام. ويفسر أيضًا ظهور الثورات فى أوروبا الشرقية فى تسعينيات القرن الماضى.

هذا النموذج التفسيرى يعكس عملية البناء فى المثالية البنائية فى نسختها ISI والتى تشهد نوعا من التحول الجزئى Particular transformation بحيث نشهد نوعا من التعديل أو التحسين

فى البنية العامة للنظام دون محاولة تغيير النظام كله. وهنا يتم ترتيب العلاقات الممكنة تحت هذه اللامتغيرات الجديدة التى تمثل ثوابت هذا البناء فى مستوياته الثلاثة والتى تمثل وحدة كلية للفكر comprehensive unity of thought والتى توجد أيضًا فى التحول الجذرى فى المثالية البنائية المفارقة كما سيتضح لنا لاحقا. هذا النوع من التحول الجزئى المطروح فى إطار البنائية يمثل مشروع بعض المنظرين فى علم الاجتماع.

على سبيل المثال انطونى جيدنز تحدث عن التحول الاجتماعى فى نظريته التى أطلق عليها البنائية structuration بهذا المعنى الجزئى بالإضافة إلى إيمانويل كاستل وفكرته عن مجتمع الشبكة ومكان التدفق space of flow فإنها تشير أيضًا إلى التحول بمعناه الجزئى من حيث هو علاقة ممكنة بين النباء والفرادى وان التحول يشمل إحداث نوعا من التعديل أو التحسين فى البناء الاجتماعى المتاح. ويدخل فى هذا النطاق من الفهم ما يعرف بالدراسات المستقبلية futurology والمتعلقة بالدراسات الإنسانية التى تهدف إلى إحداث عمليات مستمرة من التعديل والتحسين لما هو قائم وذلك من خلال وضع بناءات تهدف إلى إعادة الانسجام أو اعادة الترتيب بين عناصر الخبرة الإنسانية أو محددات السلوك والنشاط بحيث يقود ذلك إلى إحداث نوعا من التغيرات والسؤال الآن هل من الممكن افتراض بناء جديد غير موجود فى الخبرة الإنسانية وتشيد عالما جديدا يتضمن بناءً غير متاح فى الخبرة الإنسانية؟ هذا ما سيكشف عنه التحليل عند مناقشة المثالية البنائية المفارقة TSI.

فى الحقيقة أن المثالية البنائية المفارقة تتعامل مع البناءات المتخيلة والمفارقة التى تتجاوز الخبرة. فمثلما تتعامل المثالية البنائية مع الأفكار العلمية الغريبةBizarre التى ليست من الأفكار التى تقع فى نطاق الخبرة وهى تلك التى اعتبرنها أفكار الخيال العلمى. ومع كونها مفارقة إلا أن الفكر استطاع أن يستدعيها إلى عالم الخبرة كما سبق وإن أشرنا فى الصفحات السابقة. نفس الفكر ينطبق على قدرة العقل على خلق أفكار أو بناءات غريبة -فى مجال العلوم الإنسانية- ويسعى إلى استدعائها إلى عالم الخبرة من خلال عملية أطلقنا عليها عملية خلق creation من هذه الأفكار البنائية المفارقة والمتضمنة فى العلوم الإنسانية أن يتم توحيد العالم فى نظام اقتصادى واحد أو تحت نظام سياسي واحد .

تلك الفكرة التى طرحها فوكاياما فى كتابه نهاية التاريخ، فعلى الرغم من انها فكرة محتملة إلا أنها غريبة ومفارقة للخبرة الإنسانية. وعلى الرغم أن فوكاياما قدم تصورا بنائيا يعبر به عن

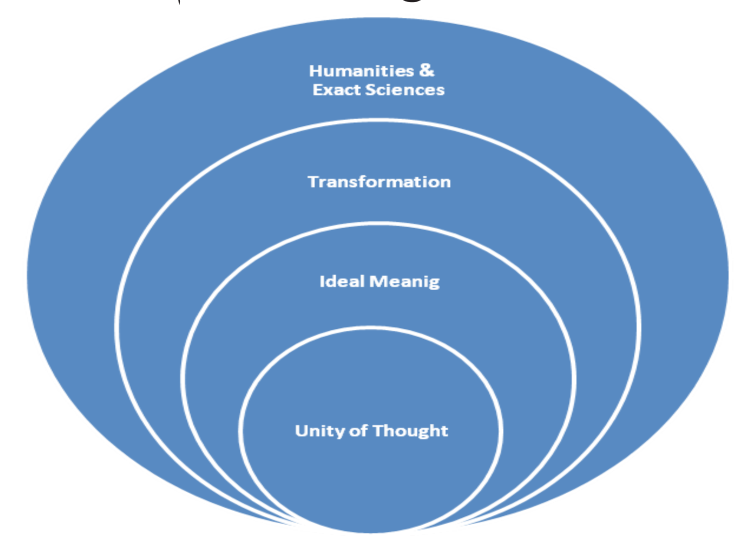
حركة التاريخ إلا أنها نظرة متعصبة وذات نظرة أيديولوجية متحيزة فهى تسعى إلى القضاء على تنوع الثقافات لتوحدها جميعا فى نظام واحد -الديمقراطية الغربية والرأسمالية الليبرالية- ثابت يمنع التطور والتحول فيما بعد. هذا النوع من التحول هو ما أطلقنا عليه التحول الجذرى radical transformation حيث يقضى بارتباط الأنظمة والثقافات كلها تحت هذا النموذج الأوحد الذى يسعى إلى فرض نمطه البنائى على التنوع القائم.

وهذا النوع من أنواع التحولات التى تقوم على أفكار غريبة يكون هناك صعوبة على استدعائها إلى الخبرة الإنسانية. ومن هذه الأفكار أيضًا التى تندرج تحت TSI فكرة صمويل هنتنجتون عن صراع الحضارات ففكرة الصراع قائمة فى الخبرة الإنسانية ولكن محاولة فرض نمط بنائى يفسر حركة التاريخ بحيث تظل الثقافة الغربية هى الحضارة التى ستصمد على الرغم من الصراعات بين الحضارات لهى أيضًا فكرة متحيزة للحضارة الغربية ومتعصبة ضد الحضارة الإسلامية. فهو نموذج أو بناء انتقائى كنموذج فوكاياما يعد ممكنا على الإطار الفكرى ولكنه مع ذلك نجد صعوبة فى استدعائه إلى عالم الخبرة ومن ثم يظل مجرد pure possibility إمكان خالص.لانه يفترض نموذجا يسعى إلى إحداث نوعا من التحول الراديكالى من خلال خلق نموذج فكرة الصراع واستدعائه مع إعطائه الأولوية للحضارة الغربية فى ظل عالم يتصف بتعدد الثقافات multi-culturalism. وهذا ما يجعل هذا النموذج مفارقا عن الخبرة الإنسانية. وهنا نصل إلى إمكانية فهم وتحليل السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية الحاكمة والضابطة للنشاط الإنسانى فى ضوء البنائية المثالية فى نسختيها ISI وTSI.

والسؤال الآن هل يمكننا الزعم بإمكانية وحدة العلم فى إطار المثالية البنائية؟ أو بعبارة أخرى هل تمثل البنائية المثالية فى نسختيها أساسا يمكن من خلاله تشيد وحدة العلم والجمع بين كلا من العلوم الدقيقية والعلوم الإنسانية؟ أن الإجابة على السؤال السابق تتضح من خلال تحليل موضوع المعرفة ذاته فى كلا المنظورين العلمى والإنسانى، فتحليل موضوع المعرفة والوقوف على عناصره وتفاعلاتها البينية يجيب على إمكانية وحدة المعرفة بين ماهو دقيق وعلمى وبين ماهو مركب وإنسانى. أن عملية التحليل التى قمنا بها فى إطار هذه الدراسة سعينا إلى الكشف عن بنائية موضوع المعرفة من خلال الكشف عن التفاعلات الممكنة بين عناصر الموضوع ليس باعتبارها كيانات قائمة بذاتها ولكنها باعتبارها استعدادات ممكنة للترتيب وللتنظيم تحت بناء كلى يوصف بانه بناء ثابتا نسبيا فى ضوء لامتغير invariant هو الذى يعطى البناء شكله

وخصائصه وفى إطاره ترتب عناصر الموضوع. أن العملية السابقة تقود إلى نوع من التحول فى إطاره ترتبط عناصر الموضوع. ويرتبط التحول بالامتغير، بمعنى عندما تتغير شروط الارتباط بين عناصر الموضوع يقود هذا التغير إلى عملية تحول جديدة يعاد فيها ترتيب الارتباط بين العناصر. إذا فإن موضوع المعرفة يعبر عن إمكان خالص للارتباط pure possibility. وقد أوضحنا أن موضوع المعرفة ينقسم إلى نوعين، موضوع يتماشى مع الخبرة وموضوع آخر مفارق للخبرة. وقد كشفنا أن عملية بناء الموضوع واحدة فى كلا النوعين سواء كان الموضوع موافقة للخبرة أو متجاوزا لها. ولقد كشفنا أن الفكر قادر على خلق موضوعات مفارقة للخبرة -التى قد تبدو موضوعات غريبة -واستدعائها إلى عالم الخبرة. وهنا نجد أن تحليل موضوع المعرفة يكشف عن فرضية أساسية للفكر الإنسانى تتمثل فى أن الفكر هو عملية مستمرة وديناميكية من البناء. بحيث يكون الهدف فى كل عملية بناء لموضوع المعرفة يتمثل فى إمكانية تنظيم وترتيب عناصر موضوع المعرفة تحت هذه الأبنية التى يخلقها الفكر من خلال عملية التحولات. وهنا ينظر إلى موضوع المعرفة باعتباره موضوعا **كليا** سابقا على عناصره منطقيا. ولهذا اعتبرت الواحدية المنطقية من المبادئ الهامة المفسرة للمثالية البنائية كما أوضحنا عبر مناقشة الأمثلة التى طرحت فى العلوم الدقيقة والإنسانية. وهنا يصير موضوع المعرفة سواء فى العلوم الدقيقة أو العلوم الإنسانية واحدا باعتباره منتجا ممكنا وخالصا للفكر pure possible product of thought.

ويوضح الشكل التالى أن عملية بناء الموضوع واحد سواء فى العلوم الدقيقة أو الإنسانيات.




**شكل (٩) يوضح خطوات بناء الموضوع فى العلوم (الدقيقة-الإنسانيات)**

إن عملية بناء الموضوع كما أوضحنا عبر هذه الدراسة تقوم على فرضية أن الفكر يقوم بنفس العملية فى البناء. بحيث يهدف الفكر إلى خلق معنا مثاليا كليا والذى يعد سابقا منطقيا على عناصر الموضوع ومن خلال هذ المعنى تتولد عملية التحول الذى يؤسس ارتباط العناصر الخاصة بالموضوع بناء على المعنى المثالى الممنوح من الفكر. أن هذه العملية التى يقوم بها الفكر تقودنا إلى نتيجتن هامتين. النتيجة الأولى متعلقة بوحدة الفكر واتساقه باعتباره إنه عملية ديناميكية ونشاط مستمر لخلق المعانى. ومن ثم فإن هذه العملية الديناميكية تفترض- بشكل يقينى- أن الفكر متسق وان الفكر ينطوى على وحدة تسمى وحدة الفكر التى تفرض نفسها على جميع عمليات البناء الخاصة به. أما النتيجة الثانية تعد نتيجة لازمة عن الأولى والتى تذهب إلى القول بانه إذا كان الفكر عملية مستمرة من النشاط المتسق فيلزم عن هذه المقدمة، إن بناء الفكر لموضوع المعرفة يعد عملية واحدة وان خطوات البناء واحدة -حتى إذا اختلف مجال موضوع المعرفة ذاته. فالقضية الأساسية التى تطرحها المثالية البنائية عملية البناء ومبادئ هذه العملية أو قوانينها وليس طبيعة الموضوع. وهنا نصل إلى نتيجة هامة أن البناء فى كلا من العلوم الدقيقة والإنسانية سواء كانت متوافقة مع الخبرة أو مجاوزة لها فإن هذا البناء يعد بناء متماثلا isomorphic structure بالمعنى الرياضى. فإذا كان البناء متشابه .فإن موضوعات المعرفة تعد متشابة.

وهنا نصل إلى نتيجة مؤادها إنه إذا استطعنا من خلال -المثالية البنائية- كابستمولوجية تفسيرية أن نوضح وحدة واتساق الفكر وشموليته والتى أطلقنا عليها comprehensive unity of thought، واستطعنا أن نثبت من خلال - المثالية البنائية بنسختيها - أن البناء متماثل بما يتضمنه من فهم رياضى للتحول تحت لامتغير وأن الموضوع يكتسب صفاته ليس باعتبارها كيانات ثابتة دائمة ولكن باعتبارها إمكانات خالصة وثابتة نسبية فى ضوء لا متغير ومن ثم الإمكان المستمر فى إعادة البناء والتحول واكتساب صفات جديدة للموضوع فى ضوء هذه السلسلة الممكنة من التحولات. فإننا نصل إلى تلك النتيجة وهى وحدة المعرفة unity of knowledge صارت ممكنة وإن الفصل الجائر التى قامت به التجريبية العلمية والواقعية البنائية يتلاشى فى نطاق المثالية البنائية بنسختيها كابستمولوجية قابلة للتطبيق على مجالات متعددة فى العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة معا.

## النتائج

أوضحت هذه الدراسة أن المثالية البنائية بنسختيها ISI وTSI - كابستمولوجية مقترحة- قابليتها للتطبيق وقدرتها على اختبار نظم علمية متعددة سواء كانت متعلقة بالعلوم الطبيعية والدقيقة من جهة أو تلك العلوم المتعلقة بالإنسان من جهة أخرى. ومن هنا نرى شمولية المثالية البنائية بنسختيها مقارنة بالابستمولوجيات المعاصرة سواء التجريبية العلمية أو الواقعية البنائية أو التجريبية البنائية. من حيث أن الأولى تطرح إمكانية تفسيركلا من العلوم المختلفة فى حين أن الابستمولوجيات الثانية ركزت فقط على العلوم الدقيقية والطبيعية. ومن جهة أخرى أن المبادئ الثلاثة التى تشكل قوانين أساسية للمثالية البنائية أو المتمثلة فى الواحدية المنطقية، واللاانطولوجية والحمل الرمزى، تفتح مجالا واسعا للتطبيق ولتوسعة دائرة الموضوع الخاص بالمعرفة وذلك بقدرتها على التفكير فى موضوعات مفارقة للخبرة وغير قابلة للملاحظة ولكن الفكر قد يقوم باستدعاها لهذه الموضوعات من هذا الأفق اللامحدود الممكن، ذلك الأفق المجاوز للخبرة والتى أطلق عليه كاسير اسم open Sesame كما تناولنا موضوعات من هذا الأفق والتى كانت تقع فى دائرة الخيال العلمى أو وضع تصورات للبناء السياسي والاجتماعى تتصف بالانغلاق والعصبية والتى هى خارج نطاق الخبرة فى الوقت الحالى. وقد أوضحنا أن المثالية البنائية كابستمولوجية تتميز عن غيرها من الابستمولوجيات بمحاولة بناء موضوعات غير قابلة للملاحظة وهذا ما يجعل دائرة البحث فيها أكبر من دوائر الابستمولوجيات الأخرى.

نظرا لتعقد الظواهر الإنسانية وتداخل مساراتها المتعددة والمتابكة- مقارنا بالظاهرة الطبيعية- فقد كشفت الدراسة الحالية عن قانونا ثلاثيا يسهم فى تحليل الظاهرة الإنسانية وتفكيكها بحيث يسمح بكشف التفاعلات المتداخلة بين سياقاتها الاجتماعية أو السياسية أو الدينية والاقتصادية أو الثقافية. ولهذا قمت الدراسة بعملية تحليل للبناء الداخلى للنشاط الإنسانى للكشف عن طبيعة البناء. وقد كشفت الدراسة أن الظاهرة الإنسانية تتضمن ثلاثة مبادئ أساسية molecularism, atomism, generative capacity لتعبر عن تداخل المستويات الثلاثة التى فى إطارها بتفاعل ويتداخل النشاط الإنسانى وهذه المستويات كما أشرنا هى مستويات الوعى والوسيط والكلى وهى تمثل المستويات التى ينتقل بها النشاط عن طريقة حركتين أما حركة صاعدة أو هابطة. وهذا التحليل كان ضروريا للوصول

إلى فهما مناسبا للظاهرة الإنسانية وللنشاط الإنسانى المعقد فى تفاعلاته المختلفة مع هذه المستويات الثلاثة.

كما كشفت الدراسة الحالية وحدة العقل الكلية واتساقه كما أوضحت أن عملية بناء الموضوع عملية تتضمن مجموعة من الخطوات وأن هذه الخطوات قابلة للتطبيق فى مجالات عديدة لا تقتصر على ما هو علمى ودقيقى ولكنها تشمل أيضًا التطبيق فى مجال ماهو إنسانى سواء كان قابلا للملاحظة أو غير قابل للملاحظة فى الوقت الحالى. وهذه الوحدة الكلية قادتنا إلى إمكان وحدة المعرفة. فقد كشفت الدراسة أن البناء فى العلوم الدقيقة والإنسانية متماثل isomorphic وليس متشابه similar فالتماثل يشير إلى وحدة عملية البناء بحيث يكون التركيز منصبا على البناء وما يتضمنه من عمليات.بينما التشابه يشير إلى تشبه الخصائص أو الصفات properties بالمعنى المستمد من الخبرة الحسية.

# المراجع

Ainsworth,P, (2010). «What is Ontic Structural Realism?- Studies in History and Philosophy of Science Part B, 41(1): 50-57.

Ainsworth,P, (2011). «Ontic Structural Realism and the Principle of the Identity of Indiscernibles,»Erkenntnis, 75(1): 67-84.

Brown, B.(1999) How To Be Realistic About Inconsistency In Science, Studies in History and Philosophy Of Science, vol (21), Oxford, Percamon Press ,England.

Cassirer, E., (1956). Determinism and Indeterminism in Modern Physics, Historical and Systematic Studies of the Problem of Causality. U.S.A: Yale University Press.

Cassirer. E., (1957). Philosophy of Symbolic Forms, The Phenomenology of Knowledge. (3) (Trans) Manhein, R., New Haven: Yale University Press.

Cassirer, E., (1944). The Concept of Group and The Theory of Perception. In Philosophy and Phenomenological Research (V) No I, September, New York: University of Buffalo.

Castells,M., (2004) The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol II, Blackwell, Oxford, UK.

Chakravartty, A., (1998). «Semirealism,» Studies in History and Philosophy of Modern Science, 29: 391-408.

Chakravartty, A (2003). «The Structuralist Conception of Objects,» Philosophy of Science, 70: 867-878.

Eddington, A.,(1928) The Nature of the Physical World. MacMillan, University of Michigan,U.S.A.

French, S., (1989). «Identity and individuality in classical and quantum physics,» Australasian Journal of Philosophy, 67: 432-446.

French,S and Ladyman,J., (2003). «Remodelling structural realism: Quantum physics and the metaphysics of structure,»Synthese, 136: 31-56.

French, S. and Krause, D., (2006). Identity in Physics: A Historical, Philosophical and Formal Analysis, Oxford: Oxford University Press.

Frigg,J& Votsis,I(2011) Everything you always wanted to know about structural realism but afraid to ask. European Journal for the philosophy of Science, Vol.1,No(2) 227-276..

Gower,B., (2000). Cassirer, Schlick and structural realism: the philosophy of the exact sciences in the background to early logical empiricism, British Journal for the History of Philosophy 8(1):71-106, England.

Giddens, A., (1986). The Constitution of Society: Outline of Theory of Structuration, Oxford :Polity Press.

Harley, C., (2000) Cloning: Techniques and Applications in Human Health. Generations, 24, 65-71.U.S.A.

Hassan, M., (2014) Lectures on Philosophy of Science, Lambert Academic Publications, Berlin.

Hassan, M.,& Elgamal. R., (2014) Strauss>s Structuralism and its inconsistency: an epistemological attempt to study intolerant religious behavior in Egypt. A paper submitted to international conference of interdisciplinary studies, London.

Hassan, M., (2012) Logical Foundation of Psychology: an Example of Gestalt Psychology, Lambert Academic Publications, Berlin.

Hassan, M., (2012) Structuralism and Philosophy of Perception: an Example of Group Theory, Lambert Academic Publications, Berlin

Hassan, M., (2011) Cassirer and the Transcendental Account of Geometrical Space. Lambert Academic Publications, Berlin

Hassan, M., (2009) Van Fraassen's Constructive Empiricism and Its Inconsistency, International Journal of Arts & Sciences, May, Vol. 1 (16).U.S.A

Hassan, M., (2009) Models and the Logical Structure of Scientific Theory, International Journal of Arts & Sciences, May, Vol. 1 (16).U.S.A.

Klein, F., (1996). On the so- called Non Euclidean Geometry, Mathematische Annalen (4) 1971 (Trans) by Stillwell, J from Sources of Hyperbolic

Geometry, History of Mathematics, (10), U.S.A: American Mathematical Society.

Kline, M., (1972). Mathematical Thought from Ancient to Modern Times. New York: Oxford University Press.

Krois, J. M., (1999). Cassirer's «Prototype and Model» of Symbolism, In J.M. Krois (Ed) ,Science in Context.»12», 4. Cambridge: Cambridge University Press.

Ladyman, J. and Ross, D., with Spurrett, D. and Collier, J.,(2007). Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalised, Oxford: Oxford University Press.

Ladyman, J., (1998). «What is structural realism?» Studies in History and Philosophy of Science, 29: 409-424.

Musgrave,A,.(1998) Explanation, Description and Scientific Realism, quoted from Hassan, M, (2009) Van Frassen's Constructive Empiricism and its inconsistency, P24.

Moynahan, C.B.,(1999). Theoretical Biology and The Clever Hans Phenomenon, From «Science in Context». In M.J.Krois (Ed), (2) No 4. Cambridge: Cambridge University Press.

Psillos,S., (2001). «Is structural realism possible?» Philosophy of Science, 68 (Supplementary Volume): S13-S24.

Van Fraassen,B., (2007). «Structuralism(s) About Science: Some Common Problems,» Proceedings of the Aristotelian Society, LXXXI: 45-61.

Van Fraassen, B.C., (1980). The Scientific Image, Oxford: Oxford University Press.

Werkmeister, W.H., (1949). Advance Beyond Neo-Kantianism. From The Philosophy of Ernst Cassirer. In P.A.Schilpp(Ed).U.S.A: The library of Living Philosophers, INC

Worrall, J., 1989. «Structural realism: The best of both worlds?» Dialectica, 43: 99-124. Reprinted in D. Papineau (ed.), The Philosophy of Science, Oxford: Oxford University Press, pp. 139-165.

# في المنهج الأركيولوجي

## الحفري: قداسة النص وجدوى المنهج

د. عبدالله موسى(*)

قد استعمل المنهج الأركولوجي الذي يعني دراسة الحفريات هذه الحفريات التي هي المستور والمتخفي عن الأعيان. archaeology [أو علم الآثار]: مشتقة من الكلمة اليونانية Archaiologia، وهو مركب من كلمتين: (Archaios) وتعني: قديم، و(Logos) وتعني: علم/معرفة. وبتركيب المفهومَين الآنفَين يكون معناه: (علم أو معرفة القديم). وقد صار عَلَماً على علم الآثار الذي يُعنى بدراسة وبحث آثار الماضي ودوارسه وأطلاله الحضارية والثقافية والاجتماعية، و(الأركيولوجيا) فرع الأنثروبولوجيا الذي يركز على المجتمعات والثقافات البشرية الماضية وليس الحاضرة.

فالغرض من الحفريات هو اكتشاف الأنساق الأساسية في ثقافة ما من حيث تحدد وتحكم اللغة وفضاءاتها الإدراكية ومجالاتها التبادلية وتقنياتها وقيمتها وتراتب ممارساتها، وبالتالي يتبين أن هذه الأنساق هي التي تحدد النظم التجريبية وتفسر النظريات العلمية والفلسفية.

أن الحفريات أذن هي ممارسة تاريخية تكشف عن أنماط نكون الخطابات وتعاقبها وتشابكها، وهوة الاختلاف التي تفصل بينها ولذلك فإن حفريات المعرفة تختلف اختلافا بينا مع الفلسفة والعلم.

ليست الأركيولوجيا إذن مجرد اهتمام بالماضي، فلاأركيولوجيا أركولوجيا الراهن ويمكن القول أنها عكس الجينيا لوجيا التي هي توثيق لما كان في غابر الأزمان.

هكذا تبحث الأركيولوجيا عن القطائع والانشقاقات والتصدعات وتقوض منطلقات التاريخ الكلاسيكي، كما تجذر وتكرس الاختلافات وتأخذها بجد.

(*) مخبر «تطوير» في العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة سعيدة / الجزائر - Pr_moussa@yahoo.fr.

إن الهاجس الأساسي الذي يهيمن على اهتمام فوكو في حفرياته للمعرفة الغربية هو البحث عن فكرة (النظام) الذي يرتب عناصر معرفية ما.

## في المنهج

المنهج الأركيولوجي أو الحفري، والمنهج النقلي المعمّق، يعني أيضا البحث في وقائع الأحداث، أو الوثائق التاريخية، وقراءتها مجدداً بشكل مختلف، بهدف الكشف، عن شيء غير معروف فيها سابقاً، أو قد عرف على أنه حقيقي وواقعي، وهو يخضع في ذلك، لظروف موضوعية وذاتية معينة.

ينصرف المنهج الأركيولوجي الحفري المعرفي، إلى ما وراء الظاهر من النص، في قراءة ما يخفيه أو يسكت عنه، فهو يولد بذلك نصا ثانيا، يمكن اعتباره بمثابة النص الآخر للنص الأول، ويخلق بذلك قراءة ثانية، تخترق النص الأول، وتكشف عن بعض إمكاناته، التي لا تقولها الكلمات المعجمية، و إنما ينطق بها، المعنى الإيجابي الدلالي في النص.

هكذا تتغير النظرة إلى النص، و ينقلب التعامل معه، فلا يعود مجرد راو ية للحقيقة، بل يصبح منتجا لها[1]، ولا يعود مجرد خبر عن الوقائع، بل يغدو هو نفسه واقعة، تفرض نفسها إلى مستقبلات وعي المتلقي، وهذه العلاقة الجديدة مع النص، هي الشكل المتقدم من «الواقعية». (بين مزدوجتين).

المنطلقات الفلسفية العامة للمنهج الأركيولوجى أو الخلفية الابستمولوجية للمنهج الأركيولوجى تطرح الابستمولوجيا.

سؤال عن إمكانية المعرفة ومن الواضح أن فوكو ينكر وجود حقيقة مطلقة و يرى الحقيقة محض تشكيل لممارسه سلطو ية لعبت فيها القوة دورا هاما. و يتأسس هذا المنهج على محاولة لرصد ووصف الأساليب التى استطاعت بها القوة تشكيل المعرفة وتسكينها فى ممارسات وهو موقف قريب من الموقف البرجماتى الذى يرى المعرفة محض إبداع بشرى يضعه الاعتقاد إلا أن فوكو يخطو خطوة فى صدد رصد ووصف الآليات التى بها أصبحت المعرفة راسخة فى الاعتقاد كحقيقة عليا فى إطار ثقافة ما فى زمان ومكان محددين.

---

(1) Paul Veyne: Comment on écrit l'histoire, Ed. Du seuil, 1978, p. 211.

وعليه فإن وفق هذا المنهج، أصبح الإنسان فكرة، والجماعة لم تعد مجموعة أشخاص أو أناس، وانما اجتماع على فكرة، وكذا المجتمعات لم تعد جمع لجماعة، و إنما جمع لفكرة وأفكار. فلم يعد المحيط هو الذي يحدّد الأفكار، بل الأفكار هي التي تجهد ذاتياً، بشكل يتماهى مع طبيعة الإنسان، وبما لا يخلق اغترابا، بين الفكرة والإنسان، وبين الكلمة والشئ.

تمارس الحفريات المعرفية، تحليلا ونقدا لمضمون النص، تاريخيا ولغويا وفلسفيا ونفسيا وأدبيا، في التعامل مع الأثر النصّي، الذي يتكامل مع الكتابة، على انها فعل خلّاق، ينعكس في العديد من مجالات الحياة، والعلاقات البينية في المجتمع.

ومن ثم، فإن التراث، وفق هذه الرؤية، هو بنية تراكمية، تشكلت عبر أجيال متلاحقة، تكونت من مزيج من المعارف المتداخلة، قد أكسبت بعض جزئياته، مضموناً ثبوتياً، مما يقتضي إنتاج قراءة تفكيكية لمكوناته الداخلية.

باعتبار أن صفة التراكم التي تميّز التراث، تفرض التعاطي مع منتجاته المعرفية بشكلها المتداخل، العمودي والأفقي، في حدود معطيات هذا التصور، والمنهج البحثي الذي ينتجه، ويستجيب لأدواته، والذي يعتمد بشكل خاص، على المنهجية الحفرية الأركيولوجية، التي تبحث عن آليات الخطاب، في تشكيل المعنى، وتتجاوز منطوق الخطاب، للبحث عن مضمراته، والكشف عن آليات اشتغاله[1].

إن كيفية كتابة النص التاريخي، وما يتضمنه من أحداث مدونة، أو أخرى مسكوت عنها، أو أُقصيت أو قمعت الحقائق فيها، وطبيعة الظروف التي أنتجت نصوصه وفقها، هو ما تنصرف الدراسة البحثية الأركيولوجية الحفرية، إلى الإفصاح عنها وكشف مكنوناتها، التي قد تكون قد تخطتها، كتب التاريخ النمطية، التي ترعاها الدول ومؤسساتها أحيانا، أو بعض المواقع الثقافية والأكاديمية، وهيئات المجتمع العلمي، من خلال البحث في المحررات المكتوبة بجميع أشكالها، وفي مختلف مجالات التأثير المجتمعي، في السياسية والاقتصاد والقضائية، وفي نتاجات الثقافة والإبداع.

إضافة إلى ذلك، فإن منهج البحث الأركيولوجي، يحفر وينقّب في الوثائق الرمادية، كما

---

(1) Michel foucault: Les jeux du pouvoir, p. 174, in Politique de la philosophie Grasset, Paris, 1976.

يعبر عنها المفكر الألماني «فريدريك نيتشه»، وهي الوثائق المهملة، التي من غيرالمتوقع، أن يقرأ فيها، ما يفيد أو يخرج عنها بمعلومة، مثل وثائق العقود المختلفة، المبرمة في حقبة تاريخية معينة، بين الدولة والفرد، أو بين الأفراد في المجتمع.

ويمكن للباحث في التراث العلمي، ملامسة الفكر والرؤية الفلسفية، في المنهج البحثي المعاصر، في أن يقرأ نصوصاً بعين حفرية أركيولوجية، تكشف الفكر المسكوت عنه في النص، بينما يقرأ نصوصاً أخرى بعين إبستمولوجية، في تاريخ العلم والمعرفة المدونة، والفكر الظاهر فيه، وبرؤية النقد المعاصر، يتبيّن أن لا خطاب، من دون إستراتيجية عقلية، ظاهرة أو باطنة، ولا نص من دون شكل من أشكال العقلانية، أياً كان منطوقه اللاعقلاني. أن النص اللامعقول في منطوقه، قد ينكشف في الحفر والتنقيب، عن عقلانية واسعة، من حيث بنيته وأجهزته المفهومية.

أن المنهج الأركيولوجي الحفري، في كشفه للتراث العلمي، وإحيائه للفكر والمعرفة، والعلوم الكامنة في خزينه التأريخي، إنما هو يتصفح الوقائع والأحداث، والنصوص التي تفصح عنها، ويعيد قراءته لها بعمق، وفق رؤية تفكيكية تحليلية، ليبين الكيفية التي نجحت فيها هذه العلوم والمعارف، والقيم التنويرية والثقافية، في فترة تاريخية معينة، أن تجد فرصتها في الإنتاج المعرفي والتقعيد العلمي، ثم القبول في المدركات المجتمعية.

## في البحث الفلسفي

مصطلحات كالمنطوق والخطاب والتشكيلات الخطابية والممارسة الخطابية والارشيف وتكوينات الخطاب والابستيمه تحاول عبر المنهج الاركيولوجى أما إثبات إنه يصلح للفلسفة أو إثبات إنه منهج للدراسات التاريخية واما إنه امتداد للمنهج البنيوى..

هناك تحوّلاً دلالياً ووظيفياً طرأ على المصطلح على يد المفكّر الفرنسي الكبير (ميشيل فوكو) [١٩٢٦ - ١٩٨٤] نقله فوكو من ميدان علم الآثار إلى الفلسفة والفكر، وبنى عليه أكبر مشاريعه الفكرية التي جعلت منه أشهر فيلسوف ومفكر عرفه القرن العشرون، ولعل أول تجلٍّ لهذا التوظيف الفوكوي ظهر في أطروحته لنيل درجة الدكتوراه في عام ١٩٥٩ عن رسالته الموسومة «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» History of madness، التي بحث فيها في الممارسات الاجتماعية الإجرامية أو اللاسَوِيّة، والتي وضع فيها أسس المنهج الأركيولوجي الحفري، ثم

تبلور المنهج بشكل واضح بكتابه «الكلمات والأشياء» في عام ١٩٦٦، ثمّ بلغ المصطلح وتجلياته المنهجية ذروته في كتابه المنهجي (حفريات المعرفة) أو (أركيولوجيا المعرفة)، «اركيولوجيي دي سافوير»، L'archéologie du savoir. ثمّ أعقبه بعدة أعمال معرفية مارس فيها الحفر إلى غاية آخر أعماله عام ١٩٨٤ في كتابه تاريخ الجنسانية History of sex. وهنا ننتقل من كوجيتو الحضور إلى كوجيتو الغياب.

لقد وضع فوكو أسس المنهج الأركيولوجي، الحفري المعرفي، ومارسه في أعماله الفكرية، من خلال الحفر في النصوص، لأصناف معرفية مسّت الخطاب، الذي يولد من خلاله الإنسان، في علاقته مع الكلمات، عبر مختلف الأشكال السلطوية، في ممارسة الرقابة أو فرض القمع الفكري، حيث يسلك المنهج في هذه القراءة، الحفر المعرفي، ثم التفكيك والتأويل.

أن فوكو بهذا المنهج الجديد يقيم الرابطة بين التاريخ والتجربة ويقدم تاريخا ولكن بمفهوم جديد للغاية هو تاريخ التجربة.من هنا نقول أن منهج ميشيل فوكو المسمى بالاركيولوجيا ليس منهجا فى الدراسات التاريخية بقدر ما هو منهجا فى الفلسفة التى تسعى لتحليل والكشف عن مبادئ الثقافة الإنسانية وكيف تشكلت عبر التاريخ .

إن السؤال الذى يطرحه فوكو هو ماذا يمكن أن يرى ويقال فى حقبة تاريخية معينة وذلك لان كل تاريخ هو وثيقة من وثائق الماضى ستترك آثارها فى حاضرنا من خلال الكتب والروايات والأفعال والمبانى والعادات..

فهو يرى أن المعرفة العلمية مرتبطة بالقوة أكثر من ارتباطها بالحقيقة بل أن السلطة هى التى تخلق المعرفة عبر مؤسساتها فالشبكة الكامنة فى المعرفة التى تنظم كل خطاب علمى يمكن الكشف عن مستوياتها بالمنهج الاركيولوجى الذى يتضمن حفرا وتنقيبا عن رواسب الفكر التى نظمت بطريقة لا شعورية لتتحول إلى شكل معين من أشكال الفكر .وهذا عكس ما يرى تاريخ الأفكار من أن المعرفة تراكمية فى اتجاه الخاتمة التاريخية وهو أي المنهج الاركيولوجى يتجاهل الأفراد وتاريخهم وينقب فى البنى غير الشخصية للمعرفة فهو لا يبحث عن سلطة المؤلف وإنما على قوة الخطاب فى السيطرة على المؤلف ولانه يتجاهل الأفراد وتاريخهم وينقب فى البنى غير الشخصية للمعرفة في مقابل المنهج البنيوي.. فالاركيولوجيا تجعل للمعنى تاريخا ولا تقدم بناءات ضخمة ساكنة كالبنيوية .

بهذا أضحت النصوص الدينية والخطابات الفكرية والاجتماعية والموروثات التراثية كلها تقع تحت طائلة الإجراء الأركيولوجي، لسبر أغوارها وكشف مضمراتها المعرفية، إلا أنّ أهمّ إشكالية عُنِيَ بها فوكو من وراء منهجه الحفريّ هذا هي **إشكالية (السلطة)** التي تمارسها مختلف الخطابات - دينيةً كانت أم ثقافية أم علميةً أم اجتماعية أم سياسية.

إذ أن الفيلسوف/المؤرخ لا يؤسس الحقيقة من تأملاته، بل بالاهتمام بما يقع فعلا، وما مارسه الناس. فالماضي لا يمضي، والحاضر لا يحضر، إلا لكون الحاضر والماضي يحدد الواحد منهما الآخر، ليس كعلة ونتيجة، بل كأفقين، يجد كل واحد منهما أصوله في التاريخ. فالحاضر هو استعادة للماضي بشكل مختلف، عندما يتم التركيز على عنصر من الماضي و إهمال عناصر أخرى[١].

لهذا فالحاضر هو تحويل للماضي بشكل مختلف؛ وبلغة نيتشه إنها عودة للماضي بشكل جديد[٢]. لهذا لم يكتف فوكو بالدعوة إلى ممارسة البحث التاريخي، بل عمل على إنشاء «حفريات» يكون همها التنقيب عن النصب الأثرية[٣] التي تركها الماضي شاهدة عليه، وعن طريق إعادة تأويلها نتمكن من معرفة الشروط التي تم فيها التركيز على قضية ما دون أخرى؛ ولا يعني تأويل هذه «النصبّ التاريخية، الوقوف عند المعنى الخفي والمتستر الذي على الفيلسوف الكشف عنه بهدف إظهار الحقيقة العميقة التي يحملها، بل إن التأويل لا يعني، عند فوكو، إلا شيئا واحدا، هو إبراز الممارسة التاريخية التي لا تنفصل عن الحدث الذي تم الحفر عنه.

فما يعتبر حقيقة يمكن أن ينقلب وينتقل إلى ما يناقضه؛ وهذا ما يظهره تاريخ الحقيقة. حيث نلاحظ، مع فوكو، أن حقيقة ما لا تبقى ثابتة ولا أزلية.

**فالحقائق متعددة** في التاريخ تبعا لتعدد القوى المشكلة له من جهة، ولنمط العلاقات التي تقوم بين القوى من جهة أخرى. فعندما نتابع، في التاريخ، كيف انتصرت قوة على قوة أخرى، وكيف أن استراتيجية تحكمت في صراع القوى، نفهم لماذا تم الرفع من مكانة حقيقة ما، واعتبرت صدقا على حساب ما تم إقصاؤه على أنه خطأ.

---

(١) فوكو: نظام الخطاب، ضمن جنيالوجيا المعرفة مرجع سابق، ص ١٥.

(٢) دروس ميشال فوكو، ترجمة محمد ميلاد، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر ١٩٩٤، ص ٤٩.

(3) Michel Foucault: Deux essais sur le sujet et le pouvoir, p. 303 in Dreyfus/Rabinow: Michel Foucault: un parcours philosophique, tred. F.D. Borget Gallimard, 1984.

هذا النوع من الأحداث، التي تهم الجنيالوجي الذي يؤرخ للحقيقة، ترتبت عنه نتائج أساسية:

**أولها**: أن الحقيقة تتأسس قطعة قطعة، ومن عناصر مختلفة ومتباينة؛ وبالتالي فما يتم الرفع من قيمته على أنه حقيقي هو ما جعل المختلف والمتشتت مركزا للتفكير، ومجالا للصراع، وإطارا لتحديد قيمة القيم.

**ثانيا**: إن الاهتمام بالحدث المهمل والمنسي، ليست الغاية منه استذكار الحدث كما وقع، بل الوقوف عند التجربة التي أدت بالحدث ليصبح حقيقة. وتحت مفهوم التجربة لا يجب أن نفهم، فقط، السلوك العملي الذي يسلكه الناس في مرحلة تاريخية، بل كذلك «الاسم» الذي يمنحه هؤلاء الناس لوضعية تاريخية خاصة. لهذا تصبح التجربة، في هذا المنحى، باعتبارها حدثا، هو ما يجسد موضوع الصراع بامتياز.

**ثالثا**: إن «الحدث الأركيولوجي» لا يبرز لمؤرخ الحقيقة، إلا عندما يقف عند الحدود والأزمات والكوارث، لأن «الحدث الأركيولوجي» علامة، بالنسبة لمؤرخ الحقيقة، على أن ثقافة ما تضع ما تملك من قيم موضع تساؤل، بهدف تحديد رهان جديد لها. لهذا ندرك لماذا يوجه الأركيولوجي نظره، بشكل خاص، إلى اللااستمرارية، جاعلا منها أداة للتحليل، وفي نفس الوقت موضوعا لتأريخه.

ومن ثم، برز لنا أن التاريخ الذي يود فوكو أن يكتبه، هو **تاريخ الاختلاف**، انطلاقا من إظهار الأصول التي تتغير باستمرار، وتتحول إلى أن تختفي كأصول، تاركة، فقط، نسخا متباينة وراءها. وما يميز تناسخ الأصول هو الطي والثني الذي يجعل نسخة تطوي أخرى، مشكلة بذلك انثناءات. لذا فما ندعوه تاريخا هو مجموع الانتثناءات والتحولات المختلفة للأصول. وإن تفسير الأحداث التاريخية، يعني فك الانثناءات للكشف عن طبيعة الطي الذي عرفته، والدواعي التي جعلت من انثناء ما يختفي في انثناء آخر.

## لكن ما أهمية هذا المنهج بالنسبة لنصوصنا تحديدا؟

في مقاربة مفاهيم تراثية ودينية شغلت النصوص المقدّسة حيّز المسلّمات لغرض التوصّل إلى جذورها والوقوف على أسسها وطبقاتها المعرفية التحتانية، وهذا ما أفضى بهم إلى

إنكار وادّعاء زيف كثير من المفاهيم الدينية والأصول الفكرية التي تصل إلى حدّ البداهة والقطعية، كما حصل مع أحمد الكاتب حين أنكر وجود الإمام المهدي وزعم أنه قد وقف على جذور هذه الفكرة عند الشيعة وأنّ أصلها عقدة الشعور بالاضطهاد والنقص والإقصاء، وكما حصل مع أحمد محمد خلف الله حين أنكر واقعية كثير من القصص القرآني، وقال إنّ القرآن يعتمد أسلوب التخييل ونسج الحكايات وأسطرة الوقائع للوصول إلى غايات سامية ومصالح كبرى.

كما لم يكن كتاب فهم النص لحامد أبوزيد تحديدا ولا العقل السياسي العربي للجابري ولا نقد العقل الإسلامي لأركون أو من العقل إلى الإبداع للدكتور حسن حنفي.

**بعض من تطبيقات المنهج الاركيولوجي**.. إذ اعتبرها فهومات جديدة مستمرة ومتواصلة وأن اختلفت أو تقاربت فإنها لم تكن مجلارد إسقاطات كما قد يعتقد الكثيرون ..بل هي فهوم للواقع، الواقع الذي كشفت عنه الثورات العربية الأخيرة في بعض من مظاهرها ووفق رؤية أركيولوجية أبرزت إلى السطح ما كان مقصيا أو مسكوتا عنه أو لا مفكر فيه أو مهمشا.. وتلك لعمري تكن أهمية المنهج.

## أخيرا

يظهر أن فوكو، وهو يتابع إرادة القوة التي تحكمت في تاريخ الغرب، أن ما أنتجته الحضارة الغربية لم يؤد إلا إلى قمع الأحمق، وخلق سياج من المراقبة على الناس، وحثهم على أن يقولوا كل شيء عن جسدهم حتى يمكن التحكم فيهم.

إن فوكو وجه مطرقته، ليس إلى تهديم الأصنام كما فعل نيتشه من قبل، بل إلى أن يبرز، استنادا إلى التاريخ وأحداثه، كيف تشكلت الهوية الغربية.. أمام هذا التحول، فإن الأسئلة الأساسية بالنسبة للغرب تكمن في إعادة وضع أسس جديدة لتاريخه. ونعني بذلك وضع أسس تمكن الغرب من أن يندمج في مجموع أنواع المشروعات الحضارية الأخرى. لهذا نفهم لماذا لم يعمل فوكو على إنتاج خطاب فلسفي كوني، يجعل بواسطته الغرب يحتل المركز من جديد. لقد جعل فوكو من ممارسته الفلسفية، ممارسة قطاعية وجهوية، ترسم لنفسها جدودا متعلقة بطبيعة المجال الذي تهتم به.

وهذا يؤكد أن فوكو يتوفر على وعي تاريخي بمحدودية خطابه؛ وأن قوة خطابه ستمكن في تقاطعها مع خطابات قطاعية وجهوية أخرى.

ويمكن القول إن فوكو، وهو يجوب مجالات المعرفة والمجتمع والأخلاق بهدف وضع تاريخ للحقيقة، ينحت مفاهيم جديدة، ويدخل إلى التفكير الفلسفي موضوعات لم تكن محط اهتمام الفلاسفة، ويعمل على إبراز ما كان منسيا ومهملا، وهو بهذا يجدد التفكير الفلسفي بعد أن ارتفعت في بداية هذا القرن صيحات منادية بنهاية الفلسفة وموت الميتافيزيقا. وهذا التجديد، هو في عمقه، محاولة لإبراز الوجود الذي يخص نهاية هذا القرن بنقده من جهة، وبخلق بون فيه، بهدف التفكير فيما يبدو مستحيلا التفكير فيه.

# الفينومينولوجيا بين المنهجية والمذهبية

د. نادر عمر عبد العزيز[*]

## مقدمة

تعتبر الفينومينولوجيا التيار الفلسفي الأكبر الذي قطع الصلة وحقق الانفصالية عن الفكر السائد في القرن التاسع عشر للميلاد في الحضارة الغربية[١]، واعتبر الفيلسوف الألماني ادموند هوسرل هو أول فيلسوف أعطى لكلمة فينومينولوجيا بعدها العميق لتصبح علما كليا مفتوحا، وليس مذهبا جزئيا [٢]، إلا أن هذه الكلمة استعملت قبل هوسرل قبل فترة طويلة وفي معان متعددة، إذ عمد إلى تتبع تاريخ استخدامها لالاند في قاموسه الفني والتقني، واعتبر أن الفيلسوف «لامبير» هو أول من استخدم مصطلح فينومينولوجيا، ثم تبعه فلاسفة كثر أمثال إيمانويل كانط في كتبه وعلى رأسه «نقد العقل الخالص»، وهيجل في كتابه الرئيسي «فينومينولوجيا الروح»، وهارتمان في كتابه «فينومينولوجيا الضمير الأخلاقي»[٣]، وفي بداية القرن العشرين صار يطلق على اتجاه يعتبر من الاتجاهات الأساسية في الفلسفة الأوروبية المعاصرة، أسسه ادموند هوسرل، إذ أن في البداية كان لأعمال هذا الفيلسوف تأثيرا حاسما على الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنسية، وناصره من بعده في المانيا كل من «ماكس شيلر» بكتابه الأخلاق الصورية والأخلاق القيمية المادية سنة ١٩١٣، ومارتن هيدجر بكتابه «الكينونة والزمان» سنة ١٩٢٧، وفي فرنسا كل من جون بول ساتر بكتابه «الكينونة والعدم» سنة ١٩٤٣،

---

(*) دراسات عليا، آداب فلسفة القاهرة، فلسفة عربية وغربية..

(١) بوشنسكي جوزيف، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة العدد ١٦٥، الكويت، سبتمبر ١٩٩٢، ص.١٧٧.

(٢) طيرشي كمال، قراءة مقتضبة في الفينومينولوجيا الهوسرلية.

(٣) سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، سنة ١٩٩١، ص ٥٧.

وموريس ميرلوبونتي بكتابه «فينومينولوجيا الإدراك»، وفينومينولوجيا هوسرل هي مزيج مركب من عديد من أفكار وآراء فلاسفة تأثر بهم هذا الأخير، فقد أخذ عن أفلاطون فكرة الماهيات الثابتة، وعرف من ديكارت قيمة الكوجيتو، كما استفاد من مونادولوجيا ليبنتز، وتأثر ببعض آراء كانط في محاولته تأسيس العقل على مبادئ يقينية ثابتة، واقتبس من العلم طريقته المنهجية الوصفية، ومن الرياضيات تحليلاتها العقلية الدقيقة، عن نشأة المصطلح الفلسفي الفينومينولوجي وتطوره.

## نشأة المصطلح الفلسفي

يعتبر أهم شيء في النقل هو المصطلح الفلسفي. فاللغة العادية لا إشكال فيها. الأسماء والأفعال والحروف يتم النقل فيها بسهولة. إنما الإشكال في المصطلح فالمصطلح هو عصب الفكر، وأحيانا تتغير ألفاظ اللغه العادية مثل أنالوطيقا الثانية أو أنالوطيقا الأواخر ولكنها لا تدل على مصطلح فني إنما فقط مقياسها الأسلوب الأدبي والجمال اللغوي. وهنا يتكشف الاحترام كامل النص المنقول والتعرف على معناه دون تأويل أو قراءة أو تعسف في بداية الترجمة، فالنقل هنا نقل أمين يخضع لشروط الأمانة العلمية،[١] وأهم ما يميز مرحلة الترجمة قبل التأليف هو نشاة المصطلحات الفلسفية والفلسفة في النهاية هي مجموعة من المصطلحات تستخدم في التعبير عن بعض المواقف الإنسانية، وما يجعل الفلسفة متميزة عن الفن هو المصطلحات الفلسفية التي مازلنا نعيش عليها حتى الآن دون إشكاية من صعوبة المصطلحات الأجنبية وفقر اللغة العربية[٢] إن الشبهه التي تقال عن قصور اللغة العربية من حيث المصطلحات إنما هو الحقيقة تنطع ورعونة وكأن المفكر العربي أصبح غربيا صرفا قادرا على التعبير عن المعاني باللغات الأجنبية وحدها دون اللغات الوطنية فاللغة العربية بدليل نشأة المصطلح الفلسفي عند القدماء ليست قاصرة عن إيجاد المصطلحات العلمية. الإبداع الذاتي يعبر عن نفسه بلغة ذاتية والسؤال بأي لغة نفكر وكأن اللغة مضمون الفكر وليست مجرد أداة للتعبير ومن يفكر بلغة أجنبية يجد من الصعب إيجاد مصطلح فلسفي ويكتفي بالتعريب أي النقل الصوتي للمصطلح الأجنبي وبالتالي نشأة المصطلحات الفلسفية مواكبة لنشأة الفكر فالإبداع الذاتي

(١) أرسطو: في النفس ص ٧ هامش ٧.

(٢) شكري عياد: مقدمة في الشعر ص ١٨٠-١٩٠.

في الفكر واللغة، في المعنى واللفظ في الشكل والمضمون[١] ومن هنا يتبلور المصطلح الفلسفي حول ثلاثة محاور وهم:

**أولا: الخصوصية اللغوية:**

يمكن عرض المصطلح الفلسفي بطريقتين الأولى تتبع نصوص المصطلحات منذ الترجمات الأولى حتى الشروح الأخيرة بالإضافة إلى تحليل قواميس المصطلحات منذ بوادر النشأة حتى القواميس المعاصرة أسوة بفصل التاريخ. وبالرغم من أهمية هذه الطريقة للتعرف على نشأة المصطلح الفلسفي وتطوره إلا أنها تغفل إشكاليات الترجمة العرضية التي تخترق كل النصوص الطولية والثانية عرض الإشكاليات الرئيسية للمصطلح الفلسفي: الخصوصية اللغوية، الترجمة والمصطلح، التعريب والترجمة، نشأة المصطلح وتطوره، اللغة المتوسطة، المصطلحات العربية وهي تضم الطريقة الأولى في إشكالية المصطلح وتطوره ولفظ المصطلح هنا أفضل من لفظ المفهوم لأن المصطلح يتعلق باللفظ كتقنية للفكر في حين أن المفهوم يتعلق بالمعنى ويجمعهما التصور هناك إحساس عند المترجمين بخصوصية اللغات، اللغة لاتكون إلا خاصة ولا توجد لغة عامة، العموم للمعنى وليس للفظ وبالتالي كل ترجمة هو نقل المعنى العام من لغة خاصة منقول منها إلى لغة خاصة منقول إليها»[٢] إدراك واع لمحلية الألفاظ بخصائصها التي تميزها عن ألفاظ اللغات الأخرى ونفس الشيء في التراكيب، وقد يرجع مسار الفكر إلى محلية النص وأمثلته المستقاة من ثقافته لذا هناك ربط بين محلية اللغة والفكر الذي تعبر عنه، أي تمثيل للنزعة الحضارية للغة هي النزعة المستقاة من البيئة والتجربة، وبالرغم من اختلاف الألفاظ والمعاني في اللغات إلا أن الموضوعات واحدة مثل العقل والنفس والتخيل وتأخذ هذه المصطلحات اهتمام المعنيين بها وإن اختلفت لغاتهم، فالذين استخدموها «كظواهر أو ظاهريات أو كظهوريات أو فيمياء» يجيدون أن هناك خصوصية جزرية للألفاظ عند كل لغة من اللغات، ففي اللغة العربية خصوصية تعبر عن ثقافة عربية وإن تأثرت بثقافة أخرى فالثقافة العربية هنا قد تلبست بثقافة غربية قد يكون هذا نوع من التلون بوجه عام وتوجه شعوري عربي تجاه كل ما هو غربي بحيث نرى الغربي بعين عربية بوجه خاص وعلى

(١) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع المجلد الأول النقل (٢) ص ٢٠٩.
(٢) المصدر السابق ص ٢٠٩.

صعيد آخر قد يراد بذلك أيضا تعريب الألفاظ الغير عربية و إدخالها في القاموس العربي أي إخضاعها لقوانين العربية أو تكوين لفظ معرب نتيجة فهم معنى اللفظ الغير عربي أي ترجمة اللفظ ترجمة معنوية.

**ثانياً: الترجمة المصطلح:**

فالفينومينولوجيا هي علم معرفة الأشياء لذاتها ولا تتم معرفة ذوات أو ماهيات الأشياء إلا عن طريق معرفة ما ظهر منها من ظهورات تدرس لذاتها أيضا فبذلك نأتي باللفظ «الظاهريات» لنميز هذا المنهج عن ما دونة من مناهج أخرى، ونظرا للاختلاف بين الترجمة المعنوية والحرفية نحو المصطلحات تكون الترجمة الحرفية أقرب إلى اللفظ كمصطلح «فيمياء» والترجمة المعنوية أقرب من المعنى كظاهريات أو علم الظواهر أو من يفصل بين ظاهراتي وظهوراتي تفصيلا دقيقا بين (الظاهرة) كاسم ودراستها كوسيلة و(ظهور) كاسم يعبر عن فعل وهو الغاية وهذا هو السبب في عدم استقرار المصطلحات والحكم على الترجمة الحرفية بأنها هراء لا معنى له إغفالًا لدور الترجمة باعتبارها نقلا حضاريا و إعادة كتابة النص من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى[١]، هل أخطأ المترجم لأنه يقوم على نظرية المطابقة بأن استخدم مصطلح (فينومينولوجيا) في حين أن الترجمة نقل حضاري يعبر عن قصدين حضارين مختلفين ومستويين ثقافيين مختلفين في البنية والتراكيب بالطبع لم يخطئ لأن الترجمة وسيلة ليست بغاية الغرض إيصال المفهوم والقصد للمتلقي و إن اختلفت الصياغة اللغوية كون اللفظ معربا أو دخيلاً .

**ثالثاً التعريب والترجمة:**

**النقل الصوتي والنقل المعنوي:** كانت هناك طريقتان لترجمة المصطلحات، الأولى التعريب أي النقل الصوتي حرصا على المصطلح نفسه و إبقاءه عليه مع التضحية باللفظ العربي المقابل الذي لم يظهر بعد ولم يطمئن إليه المترجم والذي لجأ إليه بعض المترجمين المعاصرين في نقل المصطلحات الغربية الحديثة مثل: سوفيسطيقا، طوبيقا، هيولي، ومن ناحية أخرى قد تتم ترجمتها بلفظ عربي مقابل بعد التعود على المعنى ثم فرض المعنى على اللفظة العربي مثل السفسطة المغالطة المادة وهما مرحلتان متعاقبتان التعريب أو النقل الصوتي أقرب للنقل

(١) شكري عياد: مقدمة في كتاب الشعر ص ٧٣.

منه للإبداع والنقل أي الترجمة أقرب للإبداع منه إلى النقل النقل الصوتي بمفرده لفظ ومعنى قبل أن يستقيل المعنى عن اللفظ ويعبر عن نفسه بلفظ داخلي لغوي ليس خارجيا عن طريق الترجمة[1] لذا يصعب القول بأن النقل سابق على التعريب فالتعريب أسهل مثل مصطلح «فينومينولوجيا» فنجدها عند كثير من الباحثين الفينومينولوجيين العرب أولهم كانت مع أول ترجمة لكتاب «تأملات ديكارتية» لهوسرل التي قام بها تيسير الأرض فاستخدم اللفظ المعرب «فينومينولوجيا» وكزكريا إبراهيم عندما كتب «الفلسفة الفينومينولوجية» و«نظرة سريعة إلى المنهج الفينومينولوجي» ومن بعده يوسف سلامة «المنطق عند هوسرل» وعند قنصوة «القراءة النقدية للفينومينولوجيا»، وإسماعيل المصدق «أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية» بيروت ٢٠٠٨ ولطفى خير الله عن الألمانية «دروس فى فينومينولوجيا الوعى الباطنى بالزمان» بيروت٢٠١٠ وأبو يعرب المرزوقى كتاب «أفكار» بيروت، ٢٠١١ . وكل من محسن الزارعى وعز العرب لحكيم بنانى بعض الرسائل حول علم الجمال وهى فينومينولوجيا الوعى الاستطيقى ٢٠٠٩ وغيرهم كسماح رافع وإنفزو ويوسف بن أحمد وكل ما سبق ونلاحظ أن اللفظ المعرب سائد عند باحثي المغرب العربي، بالإضافة إلى ذلك ما يتعلق بالفينو مينولوجيا من مصطلحات كترانسدنتالي - البراكسيس - الإبوش - النواسيس - ... إلخ ونجد هذه المصطلحات متغللة في بحوث الباحثين مع نفس الألفاظ ولكنها مترجمة فنجد الترانسدنتالية في صفحة وفي الأخرى المتعالي البراكسيس في فقرة وفي فقرة أخرى «الرد» كما عند حسن حنفي في كتابية «ظاهريات التأويل وتأويل الظاهريات» وغيره من الباحثين - لأنه لا يتطلب نحت المصطلح مثلا لفظ (فيمياء) الذي استخدمه «موسى وهبة» في ترجمته لكتاب هوسرل «مباحث منطقية وأشار إلى المهمة الملقاة على مترجم العمل إلى العربية؛ التى لما تتمرس بعد من قول فلسفة العصر. وهو يحرص كما يخبرنا على التنبيه من أجل أداء لغة هوسرل المعروفة بغناها (الافهومى) وتشعبها (القيمى) دون إلحاق ضرر بالمعنى أو إساءة إلى السياق العربى وهى مباحث فى المنطق المحض بوصفه علمياء wissenschaftslehre أو علم العلم بالقياس على ما فعلت العرب حين قالت فيزياء وكيمياء على وزن فعلياء. ومباحث بمنهج جديد؛ هو الفيمياء phanomenologie أو علم الفينمانات جمع فينماء، وعلى القياس نفسه بعد إدغام النون فى الميم إدغاما مباحا بالعربية، وبعد تمييز الفينمان الظاهر فى الوعى من مجرد الظاهر فى الخارج؛ مستبعدا

(١) منطق أرسطو ج٢ ص ٣١٦.

بذلك لفظى الظاهراتية والظواهرية تجنبا للخطأ ولفظ الفينومينولوجيا تجنبا للثقل ويترجم noetich (النواة) وnoesis النوى وnoematich المنتوى وnoema المنوى وهما أفعال تفكير كما يستخدمها الآخرون نواسيس noesa والنومينا «موضوع تفكير noema أما الاشتقاقات المختلفة للنقل المعنوي أو الترجمة كما في الترجمه فهم المعنى ونحت اللفظ خاصة وأن المعنى لم يكتمل بعد في ذهن المتكلم لم يستوعب جميع مناحي المفهوم للفينومينولوجيا كالظهورية كالتي عند شارل مالك وهو من الرعيل الأول للبحث الفينومينولوجي العربي فقد استخدم «الفلسفة الظهورية». ويتحدث الفصل عن الظاهرة والظهورة. وهي التسمية التي اختارها للـ phenomenology اشتقاقاً من فعل ظهر، يرفض مالك ترجمة البعض للـ Phenomenon بكلمة الظاهرة، ليفرق بين المذهب أو المنهج الذي نحن بصدده وعلم «الظواهر الطبيعية» واستخدم «يحيى هويدي» اشتقاقا آخر في دراسة «سارتر والمنهج الظاهري»، ومصطلح «ظاهريات» الذي استخدمه كلا من قدرية إسماعيل في «الجذرية في ظاهريات هوسرل» و«تأملات في الظاهريات» وحسن حنفي في «ظاهريات التأويل» و«تأويل الظاهريات» ولكنه في دراسة أخرى يستخدم المصطلح المعرب في «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم العربية» ١٩٧٠ بالإضافة إلى نازلي إسماعيل لترجمتها كتاب هوسرل: «تأملات ديكارتية: المدخل إلى الظاهريات» ١٩٧٠، كذلك محمود رجب؛ الذي بحث في «المنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة» ترجمته لكتاب هوسرل «الفلسفة علماً دقيقاً» القاهرة ٢٠٠٢.

ومما سبق تتضمن الترجمة بأنواعها باعتبارها إعادة إنتاج للنص المترجم ضد نظرية المطابقة ثم نشأة المصطلح الفلسفي الفينومينولوجي باعتباره بداية للتفكير الفينومينولوجي ثم التعليق على النص المترجم باعتباره أولى مراحل التأليف.

## الفينومينولوجيا بين المنهجية والمذهبية في الفكر العربي

### لمحة عن المنهج والمذهب في الفلسفة:

الفرق بين المنهج والمذهب أن الأول هو الوسائل أو الآليات التي يتم بها بحث الظواهر، والمذهب هو النتائج التي ينتهي إليها الباحثون. فهل تاريخ الفلسفة يعتمد على كونها منهجا أم مذهبا أم كليهما معا؟ وبتعبير آخر: هل الفلسفة في جوهرها منهج أم مذهب؟ هل سؤال أم جواب.

الفلسفة بطبيعتها ليست «مذهبا» إذا فهمنا الكلمة هنا بالمعنى السياسي أو الأيديولوجي. بل هي منهج في البحث النظري وهذا المنهج يمتاز بأنه لا يخضع لقواعد مسبقة بل مبتكرة. فالفيلسوف حينما يقترح منهجا فإنه يفتح بابا جديدا للنظر العقلي في الظواهر. وحينما يتابعه تلامذته فإنهم لكي يكونوا فلاسفة لا يكتفون بأخذ المنهج كما هو بحذافيره. من هنا نرى أن هوسرل طرح منهج الظواهريات (الفينومينولوجيا) ولكن تلامذته مثل إنغاردن وهايدجر وسارتر وميرلوبونتي لم يكتفوا بما سنه أستاذهم، بل طوروا وعدلوا في هذا المنهاج الفلسفي. ولو أخذوا المنهج واكتفوا بتطبيقه لما كانوا فلاسفة بل علماء أو باحثين. نخلص من هذا أن الفلسفة بطبعها فردية وحرة..

لكن إن كان مفهوم «المذهب» يعني التوجه الفكري العام واتفاق الفلاسفة على مناقشة موضوعات معينة بطرق نظرية محددة فالمذهب هنا ضروري وهو بمثابة الأساس لقيام «تقاليد فلسفية». والتقاليد تعني إرثا فلسفيا يمثل أفقا لإنشاء النص الفلسفي. وهي ليست تقاليدا بالمعنى الأنثروبولوجي والتي من ماهيتها الإجبار والتكليف.

الفلسفة كمذهب ظهرت منذ ظهور التفكير الفلسفي، وأبرز المذاهب هو المذهب الأفلاطوني وهو مجموعة مبادئ واقتراحات وحلول لمشكلات معرفية وأخلاقية وسياسية. ورغم أن الأفلاطونية كانت مهمة جدا في ترسيخ دعائم التفكير الفلسفي إلا أن تاريخ الفلسفة بطبعها يميل لتجاوز الجانب المذهبي في كل تيار ويكتفي بالجانب المنهجي. وهكذا فإنك لا تجد أحدا اليوم يؤمن بالأفلاطونية أو الرشدية أو الهيجيلية بحذافيرها، بل يكتفي الفلاسفة باستلهام تلك المذاهب والبناءات الميتافيزيقية والاستفادة من المنظومة المصطلحية التي نشأت في ظلالها.[1]

### الفينومينولوجيا منهج أم مذهب؟

فكما فصلنا بين المنهج والمذهب في الفلسفة بشكل عام، فإننا نصل بأن المنهجية إبداع والمذهبية اتباع وأن الفينومينولوجيا كمنهج لا تؤخذ بحذافيرها أو لا تؤخذ كما هي بأنني أسيرالمنهج الفينومينولوجي، بل إنها مستخلصة من ذات الفيلسوف الفينومينولوجي، إذ أنها لا تنفصل عن تجربة تفلسفة الخاصة، فبذلك تتضح معالم وسمات المنهجية الفينومينولوجيا

(١) شايع بن هذال الوقيان بحث «بين المذهبية والمنهجية الفلسفية» منشور بعكاظ.

بعيدا عن التقاليد المذهبية التي يأخذها الفيلسوف كتوجه فكري عام أو موضوعات معينة يشترك فيها مع الآخرين، مفهوم الفينومينولوجيا وما يتضمنه من الإبوكية البراكسيس أو «الرد» و«الوعي الترنسندتالي»، الوعي، التجربة المعاشة، الذاتية والتذاوت. كل ذلك يعين على النمط الاستقلالي للوعي والتحرر من الأحكام المسبقة أو التوقف عن الأحكام فلا يظل الفيلسوف قيد مذاهب فلسفية بعينها تؤثر عليه في تتبع التجربة الفينومينولوجية، قد نحاول صياغة أو إجراء تعديل على مفهوم المنهجية والمذهبية عند الفينومينولوجين بأن أصحاب المنهج الفينومينولوجي هم مستخدمي الفينومينولوجيا في ضوء المبحث الفلسفي مع إجراء تعديل وابتكار يحسب على الفينومينولوجيا ولا يتقيد بأحكام مسبقة، ففي الفلسفة الغربية نجد من بعد هوسرل الفلاسفة الألمان كهيدجر فينولوجيا هرمنيوطيقيا ،، شيلر وهارتمان فينومينولوجيا أخلاقيا إيزر ونظرية إنجاردن في الفينومينولوجيا الجمالية وغيرهم وكالفلاسفة الفرنسيين نجد سارتر فينومينولوجيا وجوديا وتأويلية بول ريكور، وميرلوبونتي، ليفيناس حتى تفكيكية دريدا. أما الفينومينولوجيا كمذهب فيدخل فيها العديد من الموضوعات الفينومينولوجية التي يعاد البحث فيها وإعادة قراءتها وتأويلها فيتكون عند هذا المتمذهب الفينومينولوجي المعاني والأسس الفينومينولوجية التي تعينه على تتبع التطور الفينومينولوجي، فالفينومينولوجيا كمذهب تركز على علاقتها مع مناهج العلوم التجريبية والوضعية، الوعي المحض وتطهيره، القصدية، المنعطف الترنسندنتالي أكثر من مفاهيم الرد (البنية التطور) والتكوين والتجربة المعاشة وتطبيقاتها على المباحث الفلسفية بشكل كلي. فالفينومينولوجيا كمذهب غدت ملتبسة ومشبوهة في عصرهما لا سيما عن مجمل العلوم الوضعية

**الفلسفة والمنهج الفينومينولوجي:**

إن ما تسميه فرانسواز داستور ب «المنعطف الترنسندنتالي»[1] داخل فلسفة هوسرل الفينومينولوجية، هو نتاج لبلورة منهج خاص يكفل بتأسيس مطمح هوسرل ذاتة في بناء فلسفة علمية. فتلك الفلسفة «لا تستمد من منهج المراجعة الخاص بعلوم الطبيعة، ولا يمكن أن يستمد أيضا من المنهج البرهاني الخاص بالعلوم الرياضية[2]. فالمنهج يستخلص من ذات الفيلسوف الفنومينولوجي. أنه لا ينفصل عن تجربة تفلسفه الخاصة. ولذلك فالفلسفة من بعض الوجوه

(1) dasture: "Reduction et intersubjectivite, in Husserl (collectif) op.cit.p.48

(٢) نفس المرجع ص ٤٤.

هي فكرة منهج حقيقي وأصلي، إنها بتعبير هوسرل «تعني أصلا منهجا وموقفا فكرا: وتخصيصا موقفا فكريا فلسفيا ومنهجا فلسفيا»[١]، فالفينومينولوجيا لا تكون منهجا إذا تم الخروج عن التجربة الفلسفية. الخروج عن التجربة الفلسفية يعد اغترابا عن الفينومينولوجيا. «فلعل ما يفضي إليه طرح مسألة المنهج داخل الفلسفة الهوسرلية هو إثبات وحدة المنهج والمذهب داخلها. ذلك ما نبه إليه هوسرل في القسم الثالث من كتاب أفكار I المعنون ب «منهج الفينومينولوجيا المحضة ومسائلها» حين أكد أن «المنهج ليس شيئا يورد أو يمكن توريده من الخارج إلى حقل ما (....) فمهما تكن نجاعة المعرفة الصورية فيما يتصل بالمنهج، فإن منهجا ما لا باعتبار خصوصياته التقنية المحضة و إنما باعتبار نمطه المنهجي، هو معيار ينبع من التعيين المنطقي الأساسي من الهياكل العامة لذلك المجال الذي ينتمي إليه». فما الذي يفرضه إذن منهج الفينومينولوجيا بوصفها فلسفة علمية صارمة؟[٢] إن ما يمليه الإبوكية الفينومنولوجية بمختلف أشكالها الأيدوسية والترتنسندنتالية تقتضي تحويلا دائما لاهتمام الفيلسوف عن أطروحات فلسفية وتصوراته الساذجة لإعادة لفت نظره إلى ذاتة المحضة .فالموقف الفينومينولوجي يختلف عن الديكارتي فالأخير يؤسس فلسفته تجاه منهجه الخاص «منهج الشك» في حين أن الأول يؤسس منهجه من ذاته الخاصة أي داخل الموقف الإيبوكي رغم أن قصد ديكارت نفس قصد هوسرل، فالنزعة النفسية التي وجهت العلوم الوضعية هي موقف لا فلسفي، فهي لم تنجز خطوة التفلسف المنشود وهو الكشف عن متضمنات التفكير المحضة وآلياتها. ولذلك فقد خلطت بين ما هو مثالي ما هو معيش نفسي حامل لتجربة عالمية ساذجة. فالنفسانية بإقامة التفكير على أسس طبيعية ومشاركتها لمنهاج العلوم التجريبية والوضعية بتاتت ذاهلة عن هياكل الوعي المثالي وعن أفعالة القصدية. فهل قراءة الفينومينولوجيا أو القراءة العربية للفينومينولوجية أو للنتاج الفينومينولوجي قامت على تفكير بعيد عن الوعي القصدي الخالص؟ لانشغاله بعلائق السببية بين التوجهات والقراءات المختلفة للفينومينولوجيا التي تدخل ضمن العلاقات السببية بين الوقائع النفسية .فليست مهمة الفينومنولوجيا منحصرة في حل مشاكل العلاقة بين الذات والموضوع هما جوهرين منفصلين إن المشكل الأساسي للفينومينولوجيا هو مطلب التخلي عن زعم تعالي العالم عن الوعي أي عن افتراض وجود عالم في ذاته فمن الواضح

(١) هوسرل فكرة الفينومينولوجيا ص ٤٥.

(٢) «الفينومينولوجيا والمسألة المثالية» هوسرل ترجمة محمد محسن الزارعي ص ١٥٣.

إن استكشاف حضور العالم في الوعي هو الحل الأنسب لذلك المشكل. إن الفينومينولوجي مطالب بتعليق مثل تلك المواقف فهو يتبع موقفا لا مهتما يفضي إلى الكشف عن بداهة الذات الترنسندنتالية المحررة تماما بين العلاقات السببية بين الوقائع النفسية. فتلك الذات مبدأ الفلسفة ومبدؤها هي الأساس الصارم والكلي لجميع العلوم والمعارف.

**الفينومينولوجية العربية منهجية الذات أم مذهبية العودة للتاريخ:**

يتكلم الدكتور أحمد عبد الحليم عطية عن اللحظة العربية الفينومينولوجية في بحثة الفينومينولوجي «قراءة القراءة:الفينومينولوجيا في الفكر العربي المعاصر» ذلك أننا في حال تناول «اللحظة الفينومينولوجية» بدءًا من هوسرل، فهيدجر، فسارتر... إلخ وهنا نقف عند لفظ «لحظة الفينومينولوجيا».

تحليلا للحظة الفينومينولوجية العربية التي تكلم عنها الدكتور أحمد عبد الحليم عطية عن قراءة المفكرين العرب لهوسرل أو هيدجر أو سارتر وكيف أصبح المفكر العربي فينومنولوجيا هوسريا أو سارتريا أو هيدجريا بعد بحثه الدؤوب في دروب الفينومينولوجيا كمنهج للذات أو كدارس للتاريخ الفينومينولوجي أو كمستخدم للمنهج التاريخي «منهج إستردادي» في البحث والدراسة. ونحن هنا بصدد سؤال، وهو هل جميع جهود العرب في دراسة الفينولوجيا مجرد سرد لتاريخ الفينومينولوجيا أو النعرة التاريخية التي أبتلينا بها في دراستنا للفلسفة في وقتنا الراهن أم هي مجرد تمهيد لتوطيد المنهج الفينومينولوجي الذاتي المحض وماذا عن محركي الفينومينولوجيا النظرية لتكون أكثر حركية في المباحث الفلسفية كما أشرنا من قبل وهل فينومينولوجيا الدين كما عند حسن حنفي وغيرة فينومينولوجيا مستقله أم هي تأويل للفينومينولوجا علما أن لا يمكن قيام الفينومينولوجيا على أساس ديني؟، من هنا نحتاج لأن نجعل المتبوع محل التابع والمؤلف محل القارئ ونورد رأي «هوسرل» في المعنيين بالفلسفة، فهوسرل هنا يقرأ فلسفتنا واتجاهتنا الفكرية ويقدم الفلاسفة أحيانا على أنهم مفكرين أو مبتدئين، فهم حسب تعبيره: «مبتدءون بالمعنى العام للكلمة، أو متدربون يعيدون، ضمن تفكيرهم البديهي الخاص، حقائق استنبطها غيرهم، وهم بذلك يعيدون في ذواتهم إنشاء بادئ للفلسفة الأولى»[(١)].

ومنا هنا نستطيع حصر الاهتمام الفينومينولوجي العربي كاهتمام تاريخي يبدأ من عنده

(١) هوسرل الفلسفة ١ التاريخ النقدي للفلسفة، ج١، ص ٥-٦.

المفكر، فالتاريخ إعادة فهم لجوهر الفينومينولوجيا وأصولها وأن التاريخ بالأصل لا يناقض المثالية، لأن هذه المثالية التاريخية تعرض مهمة إنعاش إرث فلسفي تاريخي لتكملة، لكن إثبات تلك المهمة يتطلب إحداث تمييز بين التاريخ كما يعرفه المؤرخ والتاريخ كما يفهمه الفيلسوف المثالي الأول موضوعي يقوم على رواية أحداث ماضية و إبراز ترابطها أما الثاني فمذهبي يقوم اللحظات الماضية من منظور إشكالية فلسفية خاصة فالاختلاف بين الشكلين المذكورين في التاريخ هو كالاختلاف بين «تاريخ تاريخاني» وتاريخ فلسفي مذهبي(١).

«الأول يدرس تكون الآثار الفلسفية و بنيتها و يتحدد هدفها بالإنصات إلى ما قالة الفلاسفة الفينومينولوجين كما أورد الدكتور أحمد عبد الحليم عطية أول نوع من دراسة الفينومينولوجين العرب للفلاسفة الفينومينولوجية» سنجد أن من تعامل معهم من الفينومينولوجيين والهوسرليين والهيدجريين العرب قد اتخذ أحد سبيلين «عندما نقول فينومينولوجي عربي أو هوسرلي أو هيدجري ؛إما معاينة «أفكار فلاسفة الفينومينولوجيا» الاقتصار على تناول أحد هؤلاء الفلاسفة مثل اقتصار فتحى انفزو على هوسرل أو عبدالعزيز العيادي وعلا مصطفى على ميرلوبونتي أو محمود رجب، محمد محجوب، وعبد الغفار مكاوى وفتحى المسكيني وصفاء جعفر على هيدجر أو تناول أكثر من فيلسوف مثل شارل مالك ومحمود رجب في اهتمامهما بهوسرل وهيدجر أو عبد الرحمن بدوي وسعيد توفيق في تناولهما أكثر من فيلسوف وأن كان ما كتبه بدوي في «الزمان الوجودي» يؤكد هيدجريته أكثر مما يؤكد فينومينولوجيته؛ حيث لم يحظ هوسرل بأية دراسة لديه في «دراسات وجودية» فقد دارات بحوثه حول هيدجر وسارتر؛ الذي ترجم له «الوجود والعدم». هذا أحد وجهي الأشكال وهو البدء بهوسرل والفينومينولوجين».(٢)

أما التاريخ الثاني معني فقط بمقاصد الفلاسفة فهو يصل لأقوالهم بما قاله في فلسفته الخاصة وهنا تغليب للمذهبية فهو يقوم اللحظات الماضية الفينومينولوجية من منظور إشكالية فلسفية خاصة وهنا المنحى نجده في تصنيف الدكتور أحمد عبد الحليم للاتجاه الثاني لدراسة الفينومينولوجيا عند العرب في قوله «» الوجه الآخر وهو البدء بإسهامات الفينومينولوجيين العرب، في هذه الحال نكون قد فصلنا جهودهم عن إسهامات فلاسفة الفينومينولوجيا؛

(1) stanguennex :Hegel critique de Kant, p.u.f 1985,p.11

(٢)أحمد عبد الحليم، قراءة القراءة:الفينومينولوجيا في الفكر العربي المعاصرص ١٦، ١٧.

وأصبحوا مجرد مترجمين أو فى أفضل الأحوال أصحاب دراسات متميزة فى الفينومينولوجيا وهو ما لا نقصده، ونحن نزعم أن هناك قراءات عربية للفينومينولوجيا؛ حيث يمكننا الحديث عن القراءة الدينية عند حسن حنفى أو القراءة الجمالية عند آخرين أو الفينومينولوجيا التطبيقية على ظاهرة المرآة عند محمود رجب وأضفنا عائقاً آخر يحجب الجهود العربية غير المقروءة بلغات أخرى و إن كان هناك بعض الدراسات بالإنجليزية والفرنسية عن الفينومينولوجيا في العربية قدمها من مصر كل من حسن حنفي وقدرية إسماعيل وسعيد توفيق كما قدم بعض التونسين عددًا من دراساتهم بالفرنسية وغيرهم[١] كان الفرق بين بداية هؤلاء الفلاسفة وبداية الفينومينولوجي هو كالفرق بين بداية فلسفة خاصة وبداية مطلقة لكل الفلسفات فإن كان لابد من تصور حد يشترك فيه الفينومينولوجي مع بقية بادئي الفلسفة فإنما هو يظهر بمظهر «البادئ الشريك» في الفلسفة الأولى ذاتها فهو فيلسوف بادئ عامة».

والاهتمام التاريخي الفينومينولوجي اهتمام كما قدمة هوسرل اهتمام نقدي إيدوسي أو ماهوي فهو يقوم على تعيين لحظات التطور الفكري الفلسفي منذ أرسطو وصولا لكانط ومرورا بديكارت ولوك وبركلي وهيوم من داخل واقع البحث الفينومينولوجي. «إن تلك اللحظات تعد أشكالا نموذجية للوعي الفلسفي ولعقلانيته لأنها تتضمن عناصر فينومينولوجية أو هي تقتضي من الفينومينولوجيا أن تكون بداية مطلقة للعلم الفلسفي أي بداية لا بداية بعدها»[٢] لكن ذلك الاسترداد يكشف أيضا أن تاريخ الفلسفة لا يستمد معقوليته من لحظته الخاصة « كماض» بل هو يتلقاها من معنى قصدي غائي أي من زمنه الأخير وهو الزمن الفنومنولوجي نفسه «الحاضر» الفينومينولوجيا كفلسفة أولى تتقيد بتحقق الفلسفة المطلقة كما ظهرت جليا منذ سقراط وأفلاطون ثم تأتي في عصرنا الحاضر كفلسفة غائية أي تتحول للمذهب أكثر متشكلة في فلسفة ترنسدنتالية أو مثالية. وملخص هذا أن دراسة الفينومينولوجيا لها وجهان وجه يعد سلبيا فهو يظهر لابصفته نمطا من التطور الفكري ولا بصفته تفسيرا لأنماط فكرية أما الوجه الآخر فمثالي يتعين عقليا وأنسانويا بحرية وقدرة متزايدين لكسب القصد النهائي لوجودة الشخصي والجماعي.

إننا نرغب في التحديد الدقيق للإسهامات العربية في الفينومينولوجيا في إطار الجهود التي

(١) المصدر السابق ص ١٧.

(٢) الفينومينولوجيا والمسألة المثالية محسن الزراعي ص ٣٧.

أثرت بها هذه الفلسفة الثقافة الإنسانية المعاصرة و إن كانت قراءتنا ستنصب على الدراسات العربية في الفينومينولوجيا دون دراسات العرب لها بلغات أخرى. إن أدوار الفلسفات بما هي «ملامح أولية» لتلك البداية لا يتحدد موقعها إلا في لحظة تلك البداية الأخيرة أي الفينومينولوجيا، ولهذا السبب نفهم لماذا ينعت هوسرل من أول درس من تلك الدروس نظرته التاريخية بأنها تأمل «استردادي للتاريخ» فهو تاريخ «مؤول انطلاقا من الحاضر و يضئ مجددا الزمن الحاضر نفسة و يعقلنه» و يتحدد مقصد الاسترداد التاريخي بدوره الإعدادي لمثاليته الفنومينولوجية إذ هو يساعدنا في إعداد نفساني حسب هوسرل فهو يستحضر الحوافز الأصلية والجوهرية التي من شأنها أن توقظ اهتماماتنا وتحرك إرادتنا.

**لحظات التحول الفينومينولوجية: هل ظلت الفينومينولوجيا على حالها؟**

هل ظل الفينومينولوجيون على مذهبهم أم توسعوا بها إلى مجالات أخرى؟ عندما نسأل هذا السؤال، فالإجابة بالطبع سوف تكون متضمنة الفينومينولوجيا الهيرمنيوطيقية عند هيدجر وماكس شيلر ونيقولاى هارتمان (١٩٥٠ - ١٨٨٢) Nicolai Hartmann ودراسة شيلر وهارتمان لم تكن بنفس الدرجة من الاهتمام والدراسة. ورأى هوسرل فى شيلر وهيدجر الغاويين الخطرين اللذين كانا يضلان الناس عن الصراط المستقيم، صراط الظاهراتية علما محكما.، فتمييز شيلر بين نسبيات الوجود (الدازاين) لا يسعى وراء بحث متعال، بل يقصد إلى الواقع نفسه. وهنا كان يمكن للحوار أن يبدأ، وهو فى الواقع قد بدأ مع النظر فى مفهوم الذات المتعالية فى كتاب الكينونة والزمان لهيدجر إن هذا السير لسير على عكس اتجاه هوسرل وتوجهه نحو الذات المتعالية، يقترح برينو فرير فى دراسته التى ترجمها عدنان نجيب الدين للعربية ٢٠٠٨ «ماكس شيلر والفينومينولوجيا الفرنسية» قراءة فينومينولوجية لفكر ماكس شيلر انطلاقا من قراءة شيلر الشعورية للأخلاق الكانطية العقلانية وذلك مقابل تلك القراءة التى انطلقت من نزعة الشخصانية معتبرة الفينومينولوجيا أحد الوسائل المساعده لشخصانيته، نتج عن ذلك رفضه للنظرية الكانطية الأخلاقية أخذا بالمنهج الفينومينولوجي و يشير عطية في «الفينومينولوجيا في الفكر العربي» نحو علاقة الوضعية والشخصانية بالتقليد الفينومينولوجي عند شيلر، هناك جدلية عند شيلر عندما رفض النموذج الكانطي هل كان شيلر بذلك مقلدا فينومينولوجيا أم مبدعا لتأملية أخلاقية جديدة، هل الفينومينولوجيا مفتاح لأخلاقية شيلر أم أن شيلر تخلى عن الذاتية نحو العاطفة والقبلية المادية؟، يشير عطية إلى قول فرير «أن مونييه ومارسيل

توقفا عند الجانب الشخصانى لأعمال شيلر وأن كل من ميكل دوفرين وميشال هنرى أخذا أكثر من غيرهم من الفينومينولوجيين الفرنسيين موقفا واضحا تجاه فينومينولوجيا شيلر و إن كانت أعمال سارتر وريكور وأيضا ميرلوبونتى يمكنها أن تسهم فى الإجابة عن التساؤل الذى يتعلق بمدى إمكانية أن يضيف الحدس العاطفى والقبلية المادية لدى شيلر إلى الفينومينولوجيا دون أن يقودا شيلر إلى حلوله الشخصانية»(١)، كان إسناد القصدية للإدراك العاطفي عند شيلر هو محور الاختلاف بينه وبين قصدية هوسرل على وجه الأخص دونا عن الوجه الأعم وهو الفينومينولوجيا الأنطولوجية، فنظرته الفينومينولوجية لذوات الأشياء مازالت محل اهتمامه وهي التي بسط عليه قصدية الإدراك أو الحدس العاطفي، على عكس فينومينولوجيا أو القصدية عند هيدجر فيفيض محمود رجب في بيان ذلك حين يعرض للملاحظات النقدية التي قدمها هيدجر ١٩٢٧ على مقال هوسرل عن الظاهريات والتي ذهب فيها هيدجر إلى أن هوسرل لا يميز بين أنحاء وجود الموجودات المختلفة. أما هيدجر فقد ميز أنحاء وجود الموجودات ووجود الآنية الإنسانية من ناحية أخرى. وعنده أن الآنية تنطوي على بناء الوجود Seinsart، وهو بدوره ينطوي في داخله ما هو إلا إمكانية التكوين الترنسندنتالي، وعلى هذا فالتكوين الترنسندنتالي بل إن هيدجر لا يرى في القصدية تميز الوعي فقط، بل هي تمييز وأساساً الآنية الإنسانية أو الموجود الإنساني ذاته وعنده أهم قصدية الموجود الإنساني تتمثل في الهم، فالواقع أن تصور الهم عند هيدجر إنما يلخص على الصعيد الأنطولوجي مفهوم القصدية عند هوسرل»(٢).

و يورد الدكتور عطية الدراسات عربية حول شيلر كفينومينولوجي منها قدرية اسماعيل: «أخلاق القيمة عند شيلر»، ١٩٩٢وظريف حسين: «مفهوم الروح عند شيلر»، ١٩٩٧ مع بعض الأبحاث والفصول حولهما خاصة ما قدمه زكريا ابرهيم ومحمود رجب عن «فكرة الأخلاق المادية عند شيلر»، ورجوعا بالزمن إلى الوراء حين درس شارل مالك فى فرايبورج مع هيدجر عرف أيضًا مذاهب كل من شيلر وهارتمان كما يخبرنا فى كتابه «المقدمة» وترجم العرب عنهما بعض فصول عامة ضمن كتاب بوشنسكى «الفلسفة المعاصرة فى أوروبا» ومن الطبيعى أن يؤثر هذا العمل المبكر، رغم كونه كتابا عاما فى عدد من الأساتذة العرب اعتمدوا عليه،

(١) أحمد عبد الحليم عطية قراءة القراءة:الفينومينولوجيا في الفكر العربي المعاصر ص١٤٢.
(٢) المصدر السابق ص ٢١٣.

حتى قبل ترجمته مثل تيسير شيخ الأرض فى مقدمة ترجمة كتاب هوسرل «تأملات ديكارتية» وزكريا ابراهيم فى كتابه «دراسات فى الفلسفة المعاصرة»؛ الذى تناول فيه: هوسرل وهيدجر وسارتر وميرلوبونتى وماكس شيلر؛ وقد أفرد للأخير دراسة بعنوان «من فينومينولوجيا القيم إلى الانثربولوجيا الفلسفية».

وهو يرى فى هذه الدراسة أن ماكس شيلر من بين جميع تلاميذ هوسرل ربما كان أكثرهم أصالة وأخصبهم تفكيرا وعلى الرغم من أنه رفض مذهب هوسرل. إلا إنه أبدى إعجابا شديدا بمنهج الفينومينولوجيا. كما حرص على إدخال هذا المنهج ضمن التراث الفلسفى والروحى.

أما عن هارتمان عند رجب فهو من أعظم الفلاسفة الألمان المعاصرين وأكثرهم اهتماماً بمشكلة الميتافيزيقا والأنطولوجيا. يصدر في تأملاته الفلسفية، عن القلق الخلاق، الوعي بخطر عظيم يهدد حضارتنا بالزوال. ويعتقد أن الفيلسوف لا يمكن بحال أن يكون في حالة استواء أو عدم اكتراث إزاء الكوارث التي توشك أن تحيق بمجتمعه وحضارة عصره، فإن كان ثمة خطأ في الحالة العامة للأمور، فلابد أن يكتشف هذا الخطأ ويعمل على علاجه أو القضاء عليه، وذلك بأن يقوم بتنوير أذهان معاصريه. وكذلك الثورة على النزعة الوضعية الأكاديمية التي كانت سائدة في فترة قبل الحرب الأولى.

هذه الثورة كانت من أجل الحفاظ على المعني الأساسي للفلسفة، وما كان لها أن تحقق ذلك إلا بالاهتمام بشيئين أساسيين: الإنسان الذي أهمل ولم يوضع موضع البحث لفترة طويلة، لحساب شيء آخر أبستمولوجي يسمى باسم «موضوع المعرفة»، والواقع أو الوجود؛ الذي أغفل منه الفكر الكنتي نتيجة الاهتمام ببديل عنه، هو البناء الذهني المسمى باسم «موضوع العلم».

ولكن رغم ثورة هارتمان على النزعة الوضعية، فإنه يحتفظ ببعض مبادئها ويأخذ ببعض أفكارها، منها رغبته في أن يضع نفسه في سياق واسع، يستطيع فيه أن يحقق تقدماً للمعرفة الفلسفية في التاريخ.

المهم أن تأثر هارتمان بالمنهج الفينومينولوجي - رغم تحوله عنه ونقده له - ساعده على الانتقال من المثالية إلى الواقعية؛ فهو يرى «أن المهمة التي يتعين على صاحب نظرية المعرفة القيام بها هي أن يصف واقعة المعرفة مثلما يجب على صاحب المذهب الخلقي أن يفعل؛ فيبدأ

بوصف الواقعة الخلقية. وعلى وجه العموم، لابد أن تبدأ كل دراسة بوصف لموضوع الدراسة. والمنهج الذي يحقق مثل هذه الضروب من الوصف هو المنهج الفينومينولوجي. والاختلاف عند هارتمان، إنه يرى إنه من الممكن وصف ظاهرة المعرفة دون استخدام الرد ودون وضع الوجود بين قوسين. أي إنه لا يمكن تحويل الوجود إلى وجود عقلى صرف كما لدى هوسرل، فهو لم ير ما يمنع من أن يكون الوصف وصفا ميتافيزيقيا مادام محتوى الظاهرة التى يقوم بوصفها محتوى ميتافيزيقيا وانه بهذه الصورة فقط يمكن للفينومينولوجيا كما يرى هارتمان أن تتحول إلى علم وصفى للجواهر.

# المصادر والمراجع


١- بوشنسكي جوزيف، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة العدد ١٦٥، الكويت، سبتمبر ١٩٩٢، ص.١٧٧.

٢- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، سنة ١٩٩١.

٣- أدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة التر إنساندانتالية (مدخل إلى الفينومينولوجيا)، ترجمة اسماعيل مصدق، مرجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، يوليو سنة ٢٠٠٨.

٤- جوزيف بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أورورربا.

٥- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل.

٦- شكري عياد: مقدمة في الشعر دار المعارف ١٩٨٠.

٧- حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع المجلد الأول النقل (٢)، دار قباء ٢٠٠١.

٨- هوسرل فكرة الفينومينولوجيا: المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، يوليو سنة ٢٠٠٨.

٩- هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، ترجمة محمد محسن الزارعي.

١٠- هوسرل الفلسفة ١ التاريخ النقدي للفلسفة بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، يوليو سنة ٢٠٠٨.

١٣- أحمد عبد الحليم، قراءة القراءة: الفينومينولوجيا في الفكر العربي المعاصر.

١٤- طيرشي كمال، بحث قراءة مقتضبة في الفينومينولوجيا الهوسرلية.

# ثالثاً: في التفكير المنهجي

# دحض الاعتقاد بأسبقية الفكر الغربي في تأسيس مناهج البحث العلمي

## المنهج التجريبي نموذجاً

أ/ دعاء الصالحي(*)

**ملخص البحث**

يرتبط الازدهار والتطور الحضاري للمجتمعات البشرية بالأساليب والمناهج العلمية التي يستخدمها الإنسان لتحقيق التطور. ومما لاشك فيه أن المنهج التجريبي، بصورته العربية والغربية، قد لعب دوراً حاسماً في نشأة الحضارتين العربية الإسلامية والغربية وتطورهما. وبالنظر في تاريخ علم المناهج نجد اعتقاداً بإمكانية العودة بتاريخ المنهج التجريبي إلى القرن السابع عشر حيث كتاب «الاورجانون الجديد» لفرنسيس بيكون، وكأن المنهج التجريبي - تبعاً لهذا الاعتقاد- هو إبداع غربي خالص. إلا أن المتتبع لتاريخ العلم ومناهج البحث العلمي - على نحو موضوعي- ينبغي أن يدرك حقيقة أن المنهج التجريبي هو من إبداع العقل العربي. فلم يكن التراث الفكري العربي نتيجة عقل ناقل أو منفعل أو خال من المنهجية كما حاول الغرب أن يروج لهذا التصور، إذ لم يخلو يوماً الفكر العربي من المنهجية بدءاً من حركة الترجمة والنقل عن الفكر اليوناني والتأثر بالمنطق الأرسطي، مروراً بتأسيس منهج جديد استبدل الذوق والحدس بالنظر العقلي الخالص، وصولاً إلى مرحلة من أهم مراحل الفكر العربي و إسهاماته في مجال البحث العلمي التي أرسى فيها العلماء العرب - أمثال الحسن بن الهيثم وغيره - أسس المنهج التجريبي، والتي حقق العلماء العرب من خلالها تطوراً عظيماً في العديد من العلوم مثل الفيزياء والكيمياء والفلك. تلك الأسس التي كانت ارتكازا فاعلا ومؤثرا للعديد

(*) ماجستير في الآداب - قسم الفلسفة.

من الأطروحات الفكرية والعلمية في الفكر الغربي. يهدف هذا البحث إلى دحض الاعتقاد بأسبقية الفكر الغربي على الفكر العربي في تأسيس المنهج التجريبي، وتجاهل الدور الرائد للحضارة العربية الوسيطة في مجال مناهج البحث العلمي وإسهاماتها الرائدة لاسيما في العلوم الطبيعية، وذلك عبر عرض لأهم إسهامات المفكرين والعلماء العرب في وضع أسس المنهج التجريبي، ومظاهر تأثر العقل الغربي بها.

## المقدمة

مما لا شك فيه أن محاولة الإنسان المستمرة والدائمة لمعرفة واكتشاف ما يدور من حوله في هذا الكون الفسيح وسعيه وراء التطور العلمي والحضاري، جاء مقترنا باستخدام الأدوات والأساليب العلمية الصحيحة والملائمة للكشف عن المعرفة العلمية الصحيحة والحقيقية، والتي تصل بنا إلى التقدم والتطور العلمي، تلك الوسائل هي التي نطلق عليها «مناهج البحث العلمي».

ومما لا شك فيه أيضا، أن المنهج التجريبي من أهم مناهج البحث العلمي بالنسبة للإنسان إذ ساهم هذا المنهج في تطور الإنسان وبناء حضارته عن طريق الملاحظة والتجريب والوصول إلى النتائج الصحيحة ومعرفة الطرق السليمة للتعامل مع الظواهر وتفسيرها.

ولقد كان لهذا المنهج مراحل تطور عدة شأنه في ذلك شأن الحضارة الإنسانية فبينما كان الإنسان الأول يقوم باستخدام هذا المنهج دون أن يشعر أصبح هذا المنهج الآن مكتمل الصور إذ يتم استخدامه بطريقة تعتمد في الأساس على القواعد العلمية وتتضح قيمة المنهج التجريبي في العلوم البحثية والتطبيقية.

ولكن هل تأسست قواعد هذا المنهج أول ما تأسست على يد مفكري وعلماء الغرب؟

تلك إدعاءات رددها الكثيرون إما عن جهل بحقيقة نشأة هذا المنهج، وجهل بحقيقة دور الحضارة الإسلامية الرائد في منهجية البحث العلمي، أو محاولات متعمدة من قبل الغرب لإنكار الإسهامات العربية في هذا المجال كي تترسخ في أذهان الجميع فكرة واحدة إن منهجية البحث العلمي وحضارة العلم لم تتأسسا إلا مع نهوض الغرب.

وعلى ذلك، تكمن أهمية هذا البحث في محاولته إظهار حقيقة ذلك الإغفال والتغييب

المتعمد لتاريخ المنهجية البحثية - ولاسيما المنهج التجريبي على نحو خاص - في الحضارة العربيةودحض إسناد نشأتها لمفكري عصر النهضة الأوروبية، و إلقاء الضوء على دور الحضارة الإسلامية الهام في إرساء دعائم أحد أهم مناهج البحث العلمي وهو المنهج التجريبي.

## قراءة في تاريخ مناهج البحث من منظور غربي

لقد استخدم مصطلح المنهج- الذي يعرف على أنه طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى حقيقة العلم - ليس مصطلحا حديثا إذ استخدمه أفلاطون وأرسطو في الحضارة اليونانية القديمة[١] و إن لم يتخذ ذلك المعنى الموضح آنفا، إذ كان اهتمامهم منصبا على الاستنباط كوسيلة في المعرفة[٢] ولقد عرف أرسطو بدوره الاستقراء[*]إلا أن تصوره للاستقراء كان تصورا ساذجا لإنه لم يعترف سوى بالاستقراء التام الذي يعتمد على الإحصاء التام لجميع جزئيات الظاهرة، وجعله أرسطو على درجة واحدة والقياس من حيث اليقين في الحكم لأنه يقتضي إحصاء جميع حالات الظاهرة.[٣] والاستقراء الأرسطي بهذا المعنى ليس استقراء علميا إذ أن نتيجته مساوية للمقدمات فهوعقيم لا يؤدي إلى معرفة جديدة ويعبر عن استحالة منطقية في إحصاء جميع الأفراد أو الأنواع.

من هنا نخلص إلى أن فكرة المنهج في الفكر اليوناني لم تأخذ ذلك المعنى الذي يخدم بحث الإنسان عن حقائق جديدة في مجال العلم.

ويرى د/ عبد الرحمن بدوي أن فكرة المنهج لم تتضح بمعناها العلمي إلا مع بداية عصر النهضة إذ يرى أنها ظهرت كجزء من أجزاء المنطق على يد زبريلا[**] ثم أصبحت أكثر

---

(١) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي ، ص ١.

(٢) إبراهيم مصطفى إبراهيم: منطق الاستقراء «المنطق الحديث»، ص ٢٧.

(*) منطق الاستقراء Induction: من اللفظ اللاتيني Inductio وهي تعني مؤد إلى Iead to. وهو أحد الطرق الأساسية في الاستدلال إذ يمثل الانتقال من القضايا الجزئية إلى موضوعات عامة. وينقسم إلى استقراء تام، واستقراء ناقص. [انظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم: منطق الاستقراء«الاستقراء الحديث»، ص ١٨].

(٣) محمود فهمي زيدان: الاستقراء والنتهج العلمي ، ص٢٨.

(*) جاكوب زبريلا Jacopo zabarella (١٥٣٣ - ١٥٨٩): كان ممثلا للفكر الأرسطي في إيطاليا في عصر النهضة تمثلت معظم مؤلفاته عن المنطق والمنهج العلمي. يعرف زبريلا المنطق على أنه ليس بعلم وليس بفن، و إنما هو موازيا في معناه لكلمة الأورجانون Organon الذي يمكننا من معرفة وتمييزما هو حقيقي عما هو=

وضوحا عند راموس الذي عمل جاهدا على إسقاط المنطق الأرسطي حتى أن رسالته في درجة الماجستير بعنوان «في أن كل ما قاله أرسطو فهو وهم»، فالمنطق بالنسبة له فنا عمليا يزاول بالطبع أما القواعد النظرية في نظره عقيمة بلا جدوى.[١] والمنهج عند راموس قائم على التحليل المنطقي وتحديد المعالجة لأي موضوع من خلال البدء من الكل أو العام the general إلى الجزء أو الخاص the particular[٢].

ثم يأتي ديكارت ليحقق طفرة جديدة في مجال مناهج البحث بتطبيقه لمنهجه الاستنباطي الذي يبدأ بوضع مبادئ واضحة بسيطة وبديهية لا تقبل الشك ليصل إلى نتائج أكثر تركيبا فالمنهج عنده يعني «مجموع من القواعد البينة السهلة التي بالمراعاة الدقيقة لها يتيقن المرء أنه لن يحسب الباطل حقا وأن يصل إلى المعرفة الصحيحة بكل ما هو قادر عليه، دون أن يبدد جهود عقله في غير طائل منميا معرفته في تقدم مستمر»[٣].

**ولقد اعتمد المنهج الديكارتي على أساسين: أولهما**: البداهة التي تتمثل في الحدس المباشر وثانيهما: الاستنباط وهو عملية عقلية ننتقل فيها من فكرة بديهية لا تقبل الشك إلى نتيجة أخرى تصدر عنها بالضرورة.

وللمنهج الاستنباطي عند ديكارت أربعة قواعد تتمثل في: التحرر من المعتقدات السابقة، وتجزئة الأشياء المركبة إلى ما هو أبسط، ثم يبدأ العقل من هذه العناصر البسيطة وصولا إلى نتائجها المركبة فنصل بذلك إلى معرفة الأشياء، و إعداد إحصاءات شاملة للتأكد من أنه قد تم استيعاب كل العناصر.[٤]

وعلى الرغم من الاعتقاد بأن المنهج الديكارتي كان بمثابة نقلة جديدة في مجال البحث العلمي من خلال تطبيقه لمنهجه الرياضي الاستنباطي إلا أن ديكارت لم يعول على دور

---

=زائف. وأما المنهج Method عنده فهو وسيلة أو آداة نخلص منها إلى معرفة ما هو مجهول مما هو معلوم وهو يتيح لنا المعرفة التامة الكاملة و يسمح باستخلاص استنتاجات قياسية syllogistic inferences.
(Look in : DONALD M. BORCHERT : Encyclopedia of philosophy ,Vol. 9, p.865 -866).

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٢٧.

(2) DONALD M. BORCHERT:Encyclopedia of philosophy, vol .8, p. 236 – 237.

(٣) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (الجزء الأول)، ص ٤٩٣.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ٦١ وما بعدها.

التجربة في فهم الحقائق الأمر الذي أضفى على منهجه صبغة صورية. ليتحقق المعنى التجريبي للمنهج بعد ذلك على يد فرانسيس بيكون كما يعتقد البعض ويدعي البعض الآخر.

فالاعتقاد السائد فيما يتعلق بنشأة المنهج التجريبي هو أنه تأسس على يد فرانسيس بيكون وهو اعتقاد ترسخ في الأذهان عن عمد من قبل الحضارة الغربية والمتعصبين لها أو ربما تأثرا بهذه الحضارة وإنجازاتها التي تلت بعد ذلك مما جعلنا نرد كل إنجاز إليها متغافلين عن حقيقة تراثنا الفكري والعلمي للحضارة العربية المؤسس الحقيقي لهذا المنهج. إذ يقول د/ عبد الرحمن بدوي في كتابه مناهج البحث العلمي أنه قد «تمت الخطوة الحاسمة في سبيل تكوين المنهج. فبيكون في كتابه الأورجانون الجديد novum organum ١٦٢٠ صاغ قواعد المنهج التجريبي بكل وضوح». وفي موضع آخر بسيطرد معبرا عن ذلك قائلا «وضع بيكون القواعد الأولى الحقيقية لإجراء التجريب وسمى مجموع هذه القواعد باسم قنص بان Ia chassed pan»(١).

وفي ذلك إغفال وتغييب تام لدور الحضارة العربية وإسهاماتها في مجال البحث العلمي سواء من جانب الفكر الغربي عن عمد أو من جانب بعض مفكري العرب عن جهل أو عدم إدراك للحقيقة، فمثلا نجد أرنست رينان وهو أحد أبرز مؤرخي الغرب المناهضين وبشدة للإسلام والحضارة العربية يتهم الإسلام بأنه دين يحارب العقل والعلم إذ يقول في كتابه الإسلام والعلم إن الإسلام قد اضطهد العلم والعلماء وحارب الفكر والمفكرين مما دفع جمال الدين الأفغاني للتصدي له والرد عليه.(٢)

## فرنسيس بيكون والزعم بتأسيسه للمنهج التجريبي (الأورجانون الجديد)

### المنهج التجريبي عند بيكون:

إن مفهوم المنهج التجريبي - كما هو متعارف عليه - هو منهج دراسة الوقائع الخارجة عن العقل سواء كانت خارجة عن النفس إطلاقا أم باطنة فيها ولكي نفسر هذه الظواهر تلزمنا التجربة إذ لا يعتمد هذا المنهج على قواعد المنطق الصورية ومبادئ الفكر فقط.(٣)

(١) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص١٥٧.
(٢) معجم افتراءات الغرب على الإسلام، ص ٧٥.
(٣) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلم، ص ١٢٨.

وخطوات هذا المنهج هي: الملاحظة والمشاهدة، فرض الفروض، التجريب.

**فكيف كانت ملامح هذا المنهج عند بيكون؟**

إن المنهج بمفهومه العملي أو التجريبي - كما يرى كلود برنارد - لا يمكن أن يدرس على نحو نظري بل يجب دراسته بشكل عملي يخضع للتجريب من خلال الاتصال المباشر بالوقائع والتجارب العملية، لأن الوصول إلى معارف وحقائق جديدة في علم معين مرتبط بالممارسة التجريبية.(١)

ولقد آمن بيكون بأهمية العلم بالنسبة للإنسان إذ يعينه على فهم الطبيعة والهيمنة عليها. ولا يمكن الوصول إلى هذه الغاية إلا من خلال علم جديد قائم على الملاحظة والتجربة. ولكي يحقق بيكون هذه الغاية ينبغي أولا أن يتخلص العقل من الأخطاء والأوهام التي توارثها. وهذا ما يسمى الجانب السلبي في منهج بيكون. ولقد حدد بيكون أربعة أخطاء وجب على العقل التخلص منها:

**أوهام القبيلة** Idols of the tribe:

وهي متجذرة في الطبيعة البشرية، إذ يظن الإنسان بأن الحواس يمكن أن تكون وسيلة لمعرفة صحيحة ودقيقة عن الواقع، وتصديق الإنسان لما يحب أن يصدقه حتى وإن لم يكن حقيقيا بالفعل، وهو يرى أو من الخطأ أن نسقط الغائية على الطبيعة إذ أن مصدرها العقل، بل ويجب على الإنسان ألا يسقط رغباته على العالم الطبيعي، ومن أوهام القبيلة أيضا تفسير الإنسان للظواهر من خلال مجموعة ثابتة من المبادئ الثابتة غير عابئ بتفاصيل أخرى قد يكون لها أهمية في تفسير هذه الظواهر.(٢)

**أوهام الكهف** Idols of the cave:

يكون الإنسان فيها أسيرا لميوله الخاصة وسيطرة بعض الأفكار والرغبات الفردية على عقله مما يؤثر سلبا في بحثه العلمي إذ يفقده النزاهة وسلامة الحكم، ويقول بيكون معبرا عن ذلك «إن لكل إنسان كهفه الخاص به، والذي يعترض ويشوه نور الطبيعة الواصلة إليه»(٣).

---

(١) نفس المرجع، ص ٧، ٨.

(٢) محمود زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، ص ٦٣.

(٣) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (الجزء الأول)، ص ٣٩٥.

**أوهام السوق** Idols of the market:

يرى بيكون أنها أخطرها جميعا إذ أنها تشير إلى اللغة التي تمثل وسيلة التواصل بين الناس، و يرى بيكون أننا لا نستخدمها على نحو دقيق في الحياة اليومية إضافة إلى وجود ألفاظ لا تشير إلى موجودات في الواقع أو استخدام ألفاظ لها مدلولات عدة فتؤدي إلى الخلط والالتباس مما يؤثر أيضا على بحثنا العلمي و يعيق وصولنا لحقيقية علمية دقيقة وصحيحة.(١)

**أوهام المسرح** Idols of the theatre :

يقصد بها النظريات الفاسدة التي سيطرت على العقل الإنساني جراء المذاهب الفلسفية الفاسدة فبعدت به عن الحقيقة وهو يخص بالذكر هنا النظريات الطبيعية والميتافزيقية الإغريقية.(٢)

ثم يبدأ بعد ذلك الجانب الإيجابي في المنهج التجريبي عند بيكون والذي يعتمد على الاستقراء الناقص الذي يقوم بدوره على ثلاثة جوانب أساسية:

أ- تصنيف الوقائع:

وتعني ضرورة تصنيف الوقائع المراد إخضاعها للتجربةولقد وضع من أجل ذلك ثلاث قوائم:

- ❑ قائمة الحضور Tabula praesentia وتشمل الواقائع التي شوهدت فيها الظاهرة موضوع البحث.
- ❑ قائمة الغياب Tabula absentia التي تشمل الوقائع التي لم تظهر فيها الظاهرة قيد البحث.
- ❑ قائمة الدرجات Tabula graduum التي تسجل فيها وقائع الحضور وكمية وجود الظاهرة.(٣)

---

(١) محمود زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، ص٦٤.
(٢) نفس المرجع، ص ٦٤.
(٣) نفس المرجع، ص ٦٤.

### ب- إنكار بيكون فرض الفروض:

إذ كان يرى أن قوائمه الثلاثة تغني عن فرض الفروض التي اعتبرها استباقا للطبيعة Anticipation of nature لأنها خالية من التجريب.[١] بيد أن رفض بيكون لهذه الخطوة الأساسية في المنهج التجريبي تعد إخفاقا شديدا في تصوره لهذا المنهج .

### جـ - منهج الاستبعاد:

إذ يعتبره د/ محمود زيدان إضافة جديدة لبيكون وهذا المنهج على معنيين: **الأول**: هو استبعاد القانون العام الذي توصلنا إليه وأيدته الملاحظات في حال ظهور ملاحظة واحدة سلبية تنافيه .

**الثاني**: يمكننا الجزم بصحة هذا القانون العام الذي توصلنا إليه في حال تمكنا من إثبات بطلان كل القوانين الأخرى التي تنافيه. وهذا بدوره يرتبط هو الآخر بمبدأين العلية - الحتمية.

إذ يرى بيكون أن القانون العلمي هو تفسير لملاحظاتنا وتجاربنا وهذا التفسير من وجهة نظره تفسير علي. ومبدأ العلية عند بيكون هو مبدأ كلي لا برهان عليه.[٢] إذ يرى أن القانون العلمي يقدم تفسيرا عليا للظواهر ويكشف عن صورتها أو طبيعتها الخفية .

وأما مبدأ الحتمية الكلية فتعني «أن كل حادثة في الطبيعة تحددها حادثة أو سلسلة من الحوادث سابقة عليها».[٣] ولقد استخدم بيكون هذا المبدأ ليؤيد به اعتقاده في وجود عدد من الطبائع المحددة داخل الكون تتحكم في الأشياء وعلى العلم أن يكتشف قوانينها. إلا أن هذا المعتقد يتسم بالساذجة كما يقول د/ محمود زيدان لأن بيكون لم يثبت لنا حقيقة وجودها وكيف يمكن أن نصل إلى معرفتها، إضافة إلى أن اعتقاده في وجود هذه الطبائع يوقعه في التناقض إذ يرده إلى الاعتراف بالفكر اليوناني القديم الذي ثار عليه وسخر منه، وهو تصور قاصر يدل على جهل بيكون بحقيقية هذا الكون ومدى تعقيده .

ومن أهم الانتقادات التي وجهت لمنهج بيكون تجاهله للمنهج الرياضي إذ أن استخدام

(١) نفس المرجع، ص ٦٤.
(٢) نفس المرجع، ص ٦٦.
(٣) نفس المرجع، ص ٦٧.

المنهج الرياضي في مجال العلوم التطبيقية قد يساعد في التنبؤ بنتائج قد يثبت التجريب صحتها إذا وضعت قيد التجريب.(١)

فرغم اختلاف مناهج البحث باختلاف العلوم إلا أنها ليست منفصلة ولقد عبر د/ عبد الرحمن بدوي عن ذلك المعنى إذ يرى أنه رغم اختلاف مناهج البحث إلا أن الفصل بينها أمر مستحيل.(٢)

إذ أن العلوم على اختلافها تتكامل مع بعضها البعض وأما مناهج البحث فهي في الحقيقة أدوات وخطوات نستخدمها للوصول إلى الحقائق في العلوم المختلفة.

وهي حقيقة فطن لها علماء العرب إذ مزجوا على سبيل المثال بين الاستدلال الرياضي والاستقراء - كما هو عند ابن الهيثم مثلا - في علومهم المختلفة. ولم يفطن لها العديد من مفكري الغرب أمثال ديكارت الذي تجاهل التجربة في منهجه الاستنباطي، وبيكون الذي تجاهل المنهج الرياضي في منهجه التجريبي.

ومن أهم وأخطر عيوب منهج بيكون رفضه لمرحلة فرض الفروض إذ أنها تعتبرمرحلة أساسية لا يصح الإخلال بها في تطبيقنا للمنهج التجريبي. وهي خطوة التزم بها العلماء العرب في تطبيقهم للمنهج التجريبي.

ولنا الآن أن نعرض لملامح المنهج التجريبي عند بعض العلماء العرب لندلل بما لايدع مجالا للشك على أسبقيتهم في الإحاطة بهذا المنهج وعلى نحو أكثر اكتمالا مما كان عند بيكون.

## صورة المنهج التجريبي في التراث العربي (البيروني - جابر ابن حيان - الحسن ابن الهيثم)

إن السبب الرئيسي في التطور العلمي عند العرب كما يرى د/علي سامي النشار يكمن في أنهم لم يستقوا من كل العلوم التي كانت سابقة عليهم فقط بل قابلوها بأسس جديدة في البحث كانت سببا رئيسيا في تطور تلك العلوم وهذه الأسس تتمثل في استخدامهم للمنهج التجريبي، وهو يعبر عن هذا المعنى في قوله «نستطيع إذن أن نقول أنه قد وضحت لنا المسألة إلى حد كبير: علم آت

(١) نفس المرجع، ص ٦٧.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٣.

من الخارج، هذا ما لا ننكره، كان لابد أن يقف حيث كان، ولا يؤدي إلى تلك الأبحاث المليئة الناضجة التي بين أيدينا الآن، ولكن كان هناك منهج موجود في الداخل، التحم مع دائرة العلوم الآتية من الخارج وسارا سويا فأنتج لنا هذا المنهج حضارة جديدة لم تكن سحرية بل وصلت إلى حضارة متكاملة تسندها روح علمية جديدة لم يعرفها العالم القديم من قبل، فإذا كان لليونان فضل في الفلسفة فقد كان للعرب فضل في العلم والمنهج»[١]. ولنتناول بعض الأمثلة على ذلك:

**المنهج التجريبي عند البيروني[*]:**

المشاهدة والملاحظة:

يعتمد المنهج التجريبي عند البيروني وبشكل أساسي على المشاهدة والملاحظة إذ كان على دراية وفهم للقوانين الطبيعية في مجالات علمية مختلفة فكان يعتقد في اطراد القوانين الطبيعية وأهمية مبدأ السببية في الظواهر الطبيعية. بل إنه لم يغفل منهج الاستدلال الرياضي وأهميته فكان يقوم بتحويل الملاحظات الحسية من كيفيات إلى كميات فأصبحت الظواهر التي تتم مشاهدتها تترجم إلى رسوم بيانية ولوحات وجداول إحصائية، وهذا بدوره ساعده على اختراع العديد من الآلات والأجهزة مثل الحاسبات والعدسات المكبرة.[٢]

ويرى البيروني أن مصدر المعرفة هو المنهج العلمي الحديث وليس التأمل الذهني أو الحدس الفلسفي أو الصوفي وإنما تكون من خلال المحسوس والمشاهد إذ يمكن ملاحظته وقياسه، فهو يعتبرالملاحظة العلمية أساسا للتمييز بين الحقائق وعلى ذلك يرى أن العيان والمشاهدة هما أساس المنهج التجريبي. وما يقصده بالعيان «إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله»[٣].

الاستقراء والتجربة:

يشمل مفهومه عن الاستقراء كل الظواهر الغير مشاهدة ولكن شريطة أن تكون في حيز

---

(١) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٣٣٣.

(*) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: وهو رحالة وفيلسوف ومفكر جغرافي وصيدلي ومؤرخ ومترجم لثقافات الهند، يعد من أعظم عقول الحضارة العربية يرجع لم الفضل في العديد من الاكتشافات منها الكشف عن حقيقة دوران اللأرض ، والجاذبية الأرضية.

(٢) بركات محمد مراد: البيروني فيلسوفا، ص ١٠٧.

(٣) نفس المرجع ، ص١٠٩.

الإمكان، لذا لا يقصر التعميم على الحالات التي يتم حصرها فقط، إنما التي تشاهد أيضا. وهو يستند في استقرائه العلمي على القوانين التي تسري في الطبيعة مما يدل على إدراكه قوانين الطبيعة التي تعمل على حفظ الأنواع والأجناس والتي يسعى للكشف عنها وهو ما يدلل عليه في قوله «وإن كانت الطبيعة تحفظ الأجناس والأنواع على ما هي عليه، فإنك لو عددت حبات رمانة من رمان شجرتها لوجدت غيرها من حباتها على مثل عدد المعدودة وكذلك سائر الأشياء»[١].

والعلم اليقيني في رؤيته يأتي كمحصلة للإحساسات والعقل معا إذ تدرك الحواس الحاضر الملاحظ ويؤلف العقل بين الإحساسات الصحيحة، لذا فالعلم عند البيروني هو علم كلي يأتي نتاجا لما يصل إليه العقل ويعممه من استقراءات الحواس.[٢]

وأما التجربة عند البيروني هي المحك الرئيسي إذ من خلالها نصل إلى الحقائق العلمية ولقد استخدم البيروني التجربة وأجرى التجارب في علم الطبيعة وخاصة الصيدلة إذ قام بتحضير العقاقير والأدوية وقام بالتجرية في علم الأنروستاتيكا أو توازن السوائل، وعالج موضوع الظواهر الجوية أثناء شهور السنة وكان دائما ما يلقى مديحا لصدقه ودقته في إجراء تجاربه.[٣]

حث البيروني على أهمية الملاحظة في الأرصاد الفلكية إذ يرى أنه لا يمكن أن نعول في علم الفلك على الحساب والرياضيات فقط دونما اعتبار للأرصاد والعيانات. ودعى إلى عدم الاستناد إلى التقليد أو الأخذ عن أطروحات السابقين دون إخضاعها للتحقيق والتجربة بالأجهزة الدقيقة مثل الإسطرلاب، لذا انتقد البيروني كل من الخوارزمي وعمربن الفرخان في تناولهم لتجربة فلكية تسمى «ميل الحجة أو الميل الأعظم» إذ بعد أن أورد الحسابات التي وجدها عندهم وقام بفحصها يقول «فأما بهذه الأعداد فيؤدي الامتحان فيها والاستقراء إلى مخالفة ذلك الوضع والأصل، ففيها خطأ، وذلك ما أردنا الإبانة عن فساده».[٤]

ولقد رفض البيروني الكثير من الأوهام والخرافات التي سادت في عصره والتي لم تكن تتفق ونواميس الطبيعة، وفي ذلك اتفاق وبيكون الذي دعى إلى تخليص العقل من أوهامه إذ

(١) نفس المرجع، ص ١٣٠.
(٢) نفس المرجع، ص ١٣٠.
(٣) نفس المرجع، ص١٣٢-١٣٣.
(٤) نفس المرجع، ١٣٤.

نجد البيروني يدعو إلى تجنب التأثر بأقوال كبار العلماء دون تمحيص أو عرض على التجربة وهذا يتفق وأوهام المسرح عند بيكون، ودعوة البيروني إلى تخليص النفس من عوارضها الرديئة كالتعصب واتباع الهوى إذ تحيد بالعالم عن المسار العلمي الصحيح، وهذا يتفق أيضا وأوهام الكهف عند بيكون.

**الفروض:**

توصل البيروني من فرض الفروض إلى قوانين علمية صحيحة أهمها على الإطلاق فرضه لفكرة كروية الأرض ودورانها حول محورها والجاذبية الأرضية، إذ استطاع من خلال فرضه لهذه الفروض وإخضاعها للملاحظة والتجربة أن يثبت صحة فرضية كروية الأرض ودورانها حول محورها وتمكن من دحض تصور بطليموس الذي ظل هو التصور السائد المسيطر على عقول البشر زهاء قرون من الزمان والقائل بأن الأرض ثابتة في مركز الكون والشمس والقمر والنجوم تدور حولها.[١]

أما قانون الجاذبية الأرضية الذي ننسبه اليوم إلى نيوتن على أنه هو صاحب الفضل في اكتشاف الجاذبية الأرضية هو في حقيقة الأمر كشف بيروني إذ يتحدث في كتابه «تحقيق ما للهند» عن الجاذبية الأرضية قائلا «إن قوة الجاذبية الأرضية تمسك كل ما عليها نحو مركزها» ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر قائلا: «الناس على الأرض منتصبوا القامات على استقامة أقطار الكرة وعليها أيضا نزول الأثقال إلى أسفل»[٢]. ربما يكون الفارق الوحيد الذي أضافه نيوتن فنسب فضل اكتشاف الجاذبية بسببه له هو صياغته الرياضية للجاذبية الأرضية، إذ صاغها كقانون رياضي بينما لم يفعل البيروني، لكن هذه النصوص هي خير دليل على سبق هذا العالم العبقري في اكتشاف قوانين ادعى الغرب الفضل في اكتشافها لعلمائه بعد البيروني بقرون.

**المنهج التجريبي عند جابر ابن حيان[*]:**

توصل ابن حيان لمفهوم نراه متكاملا عن منهج البحث العلمي إذ أدرك المنهج الاستدلالي

---

(١) نفس المرجع، ص١٣٧.

(٢) نفس المرجع، ص ١٤١.

(*) جابر ابن حيان (١٠١هـ - ٧٢١هـ): من أعظم علماء العرب في القرون الوسطى، أحيانا يلقب بالحراني نسبة إلى موطنه حران المختلف عليه. أهم إسهاماته كانت في علم الكيمياء حتى أنها سميت على اسمه فيقال «صنعة جابر» وهو من أبرز رواد المنهج التجريبي في الحضارة العربية.

والاستقرائي ومزج بينهما كما فعل البيروني وعمل على التجربة وأهميتها في منهجه إذ يقول «والدربة تخرج ذلك، فمن كان دربا كان عالما حقا ومن لم يكن دربا لم يكن عالما وحسبك بالدربة في جميع الحالات»[١]. والدربة هاهنا يعني بها ابن حيان «التجربة». والمنهج التجريبي عند ابن حيان جعله على ثلاثة أوجه أو ثلاث دلالات:

**دلالة المجانسة أو الأنموذج:**

عبارة عن استدلال بنماذج جزئية من أجل الوصول إلى حكم كلي يتجاوزها أي هي دلالة الشاهد على الغائب - كما عند المتكلمين المسلمين- مما يعني الحكم على الكل بناء على قياسه على الجزء الذي يندرج تحته وهذه الدلالة عند ابن حيان ليست يقينية إنما ظنية، إذ ليس بالضرورة أن يدل الجزء على وجود الكل ودلالة ذلك اعتقاد بعض المتكلمين في النور والظلمة، فمادام هناك نور وظلمة وخير وشر في هذا العالم فإن هذه المبادئ أيضا لابد أن توجد خارج العالم لأن ما في داخل هذا العالم يمثل الأنموذج على ما هو غائب عنا، وهذا ما يسمى بقياس الغائب على الشاهد. بيد أن ابن حيان يرى أن الاستدلال ليس حتميا ولا يقين فيه إلا إذا تمكنا من حصر كل الأبعاض في هذا العالم.[٢]

**دلالة مجرى العادة:**

وهي استدلال استقرائي يصل فيه العالم إلى التعميم من خلال مشاهدة حوادث تقع بحكم العادة وهو استدلال شائع بين الناس فإذا ما شاهدوا حادثة يعقبها أخرى، فإن إحداها إذا وقعت مرة أخرى يتوقع حدوث الأخرى. إذن هو استقراء يصل العالم من خلاله إلى التعميم من خلال استقراء الأشباه وتكرار الحوادث وهذه الدلالة أيضا احتمالية وليست بالضرورة وهو يعبرعن ذلك بقوله «أما المتعلق المأخوذ من مجرى العادة فإنه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلا، بل علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولى وأجدر لاغير»[٣].

وأضعف استدلال في هذه الدلالة ما وجدنا له مثالا واحدا وأقوى استدلال فيها ما وجدنا

(١) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٣٣٦.
(٢) نفس المرجع، ٣٣٨.
(٣) نفس المرجع، ٣٤٠.

عليه أمثلة كثيرة وتكرر حدوثه إذ كلما زادت درجة توقع وتكرار الحوادث كلما كانت احتمالية حدوثها أكبر .

وابن حيان باعتقاده بمبدأ الاحتمال يكون قد سبق مفكري الغرب الذين أدركوا ذلك فيما بعد، إذ يرى د/ زكي نجيب محمود أن ابن حيان من أبرز من وضعوا أسس المنهج العلمي من خلال جانبين واضحين في فكره: الأول هو ميل النفس إلى توقع تكرار الحادثة كأنما الاستدلال استعداد فطري لدى الإنسان وهذا المبدأ نفسه نجده لدى ستيوارت مل، والثاني: إزدياد احتمالية التوقع بازدياد تكرار الحوادث وهذه نظرية يقول عنها د/زكي نجيب محمود أنها إحدى نظريات العلم الحديثة.[١]

**استدلال الآثار:**

يقصد به ابن حيان شهادة الغير أو الدليل النقلي أو الرواية عن الأولين وهذا الدليل أيضا هو دليل احتمالي وظني فقد يحتمل الصحة أو الخطأ، لذا أنكر ابن حيان على جالينيوس استناده إلى أقوال المنجمين والأولين في تصوره للكون.[٢] ويظهر استدلال الآثار عند ابن حيان في مقايسته تجاربه مع تجارب غيره من العلماء، إذ يرى أن العلم وحده لا يستطيع أن يصل إلى معرفة الأشياء متجاهلا تجارب السابقين عليه إلا أنه لم يكن يجزم بصحة هذه التجارب ويرى ضرورة إخضاعها للتجربة مرة أخرى للتأكد من مدى صحتها أو خطأها. من هنا وكما نرى فإن التجربة هي أساسا لمنهجه إذ يعول عليها في الوصول إلى الحقائق خاصة فيما نبغ فيه من العلوم ونقصد بها الكيمياء والصيدلة.

**المنهج التجريبي عند الحسن ابن الهيثم(*):**

التزم ابن الهيثم المنهج الاستقرائي في علومه إذ يقول «نبتدئ البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال

---

(١) نفس المرجع، ٣٤٢.

(٢) نفس المرجع، ٣٤٥.

(*) الحسن ابن الهيثم (٣٥٤هـ - ٩٦٥م - ٣٤٠هـ - ١٠٣٩م): ولد ونشأ بالبصرة ثم نزح إلى مصر وتوفي بها. هو من أنبغ العلماء المسلمين في مجال الطبيعيات والرياضيات. ولقد برع في تطبيق المنهج التجريبي في علومه لاسيما علم البصريات.

الإبصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ على النتائج ونجعل غرضنا في جميع ما نستقر به ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء»[(١)].

**ويتضح لنا من خلال هذا النص خصائص المنهج التجريبي لدى ابن الهيثم الذي تمثل في:**

١- الالتزام بالملاحظة.

٢- استخدام التجربة «التي أسماها الاعتبار».

٣- استخدام الأجهزة والآلات لزيادة الدقة.

٤- التوصل للقوانين التي تربط بين الظواهر.

٥- استقراء أكبر عدد ممكن من الظواهر للتوصل إلى حكم أقرب إلى الدقة.

٦- تنويع التجار لضمان صحة النتائج.

٧- التزام النزاهة والموضوعية والمنهج النقدي.[(٢)]

**الاعتقاد في مبدأ الاطراد:**

وهو يعني تكرار ظواهر الطبيعة على نحو متكرر ومنتظم. ولقد اعتقد ابن الهيثم أن الطبيعة تتسم بالانسجام والتماثل ونظامها مطرد متكرر الحدوث على نهج واحد لذا أكد على أهمية الاستقراء كدليل على مبدأ الاطراد في الطبيعة، فالوصول إلى حكم عام من خلال الجزئيات المشاهدة يشير إلى مبدأ الاطراد في الطبيعة.[(٣)] ولقد سبق ابن الهيثم ستيوارت مل في اعتقاده باطراد الطبيعة إذ آمن مل بهذا المبدأ وجعله والعلية أساسا لقواعده الخمس، وكان يرى أن مبدأ الاطراد هو مقدمة نهائية ترد لها كل العمليات الاستقرائية.

**الفرض العلمي:**

حدد ابن الهيثم طبيعة الفرض في البحث على أنه صيغة فكرية قابلة للبرهان، بل ويرى

(١) إبراهيم مصطفى إبراهيم: منطق الاستقراء (المنطق الحديث)، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص٦١.

(٣) المرجع السابق، ص٦٢.

إمكانية وضع تصورات كثيرة عن الظاهرة التي تمثل صيغا نسبية تخضع للتثبت العلمي وكونها نسبية، فهذا يتيح إمكانية فرض فروض جديدة كلما تطورت الظواهر وتغيرت واختلفت الوسائل والأجهزة العلمية.ولقد استطاع ابن الهيثم أن يحقق نتائج علمية أصبحت أساسا اعتمد عليه مفكري الغرب فيما بعد.[١]

## مبررات أسبقية الفكر العربي في تأسيس وتطبيق المنهج التجريبي

هل يعقل أن تقوم حضارة وتستمر لعشرات القرون دونما منهج رغم تطور هذه الحضارة في مجال العلوم كافة والعلوم الطبيعية على نحو خاص دون منهج تجريبي يطبق في دراستهم لتلك العلوم كما يدعي الغرب؟

إن في ذلك إنكارا لقرون من الرومان كان يعاني فيها الغرب من خضوعه لوطأة القيود الدينية الكنسية والروحيةالجامدة كانت الحضارة العربية تنعم بحرية في الفكر والبحث العلمي بوحي من تعاليم الإسلام التي تحث على طلب العلم والاجتهاد فيه.

لقد كان لمفكري الحضارة العربية السبق في نقد المنطق الأرسطي الصوري وتفنيده وتكوين منطقا مغايرا له كابن تيمية الذي نقد المنطق الأرسطي وأنكره كلية ونادى إلى استقراء حسي يصلح لدراسة الكون.

أسس العلماء المفكرين العرب المنهج التجريبي وحققوا من خلاله تطورا علميا هائلا في مجال العلوم عامة والعلوم الطبيعية خاصة - الكيمياء، والطب، الفلك - وقاموا باختراع الكثيرمن الاختراعات العلمية التي ساعدتهم في مجال بحثهم العلمي كاختراعهم للاسطرلابات الفلكية التي مكنتهم من دراسة النجوم والاستدلال إلى مواقعها، واخترعت الحاسبات المتناظرة أو البلانيسفيرعلى يد البيروني، الكرات الجغرافية الحلقة التي تساع في حساب ارتفاع الشمس، واختراع ابن الهيثم للكاميرات ذات الثقب وتوصل ابن حيان للكثير من العمليات الكيميائية منها التقطير الخالص، الترشيح، التبلور، التميع الأكسدة، التكرير، التبخير، واختراعه للأنبيق، المقطر، المعوجة، الترومتر. وأبو بكر الرازي واختراعه التقطير الجاف، التكليس، التحليل، والتصعيد.

---

(١) عبد الزهرة البندر: منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي ، ص ١٥٦.

ومؤلفات ابن سينا في الطب التي ظلت تدرس لطلاب العلم في العلم والغرب زهاء قرون. وكان السبق لعلماء العرب في وضع قواعد علم الجبرعلى يد الخوارزمي، ونقلهم الهندسة عن اليونان إذ أضافوا عليها وابتكروا فيها وظهر هذا واضحا جليا في المعمار الإسلامي.

ونبغوا في علم الفلك على يد البيروني، وابن يونس الذي توصل إلى حساب دائرة البروج بدقة بعد رصد كسوف الشمس وخسوف القمروأول من توصل إلى معادلات حساب المثلثات التي تستخدم في علم الفلك.

و إسهامات ابن الهيثم في مجال البصريات وتأليفه كتاب المناظر الذي كان له عظيم الأثر في العلوم الغربية إذ تأثر به كيبلر وروجر بيكون.

لقد شهد الغرب نفسه على أسبقية الحضارة العربية تطبيق قواعد المنهج العلمي والمنهج التجريبي بشكل خاص: إذ تقول زيغرد هونكة «إن الإغريق تقيدوا بسيطرة الآراء النظرية ولم يبدأ البحث العلمي القائم على الملاحظة والتجربة إلا عند العرب»(١).

ويؤكد جورج سارتون بأسبقية الحضارة العربية في نبوغها العلمي على الغرب في قوله «إن العلماء العرب هم الذين ربىوا علم الجبر وحساب المثلثات بصفة جزئية، وجمعوا كثيرا من المشاهدات الفلكية ومهدوا السبيل إلى الإصلاحات الفلكية التي أنجزت في القرن السادس عشر. ولقد كان لهم الفضل في تنمية خبراتنا الطبية تنمية واسعة، كما كانوا أوائلنا الأقدمين في وضع أصول الكيمياء الحديثة. ولقد كان لهم القدح الكبير في ترتيب البصريات وقياس الكثافات»(٢).

ويستطرد سارتون مقارنا بين إسهامات العرب في مجال العلم الرياضي وما وصل إليه الغرب في ذلك الوقت - القرن الحادي عشر - إذ يرى أن العرب كان لهم إسهامات كبيرة في مجال العلم الرياضي سواء البيروني أو ابن الهيثم أو ابن سينا والكرخي إذ استطاعوا حل المعادلات التربيعية بتقاطع المخاريط وفحص التساعي المنتظم وربىوا حساب المثلثات الكروي في مقابل ذلك نجد الإسهامات الغربية كما يصفها سارتون لا تتعدى كونها مقالات هزلية.(٣)

---

(١) معجم إفتراءات الغرب على الإسلام، ص ٧٨.
(٢) جورج سارتون: تاريخ العلم والإنسانية، ص ١٦٦ - ١٦٧.
(٣) نفس المرجع، ص ١٦٩.

وفي كتابه Making of humanityيعترف Briffault بفضل الحضارة العربية على الغرب ويشهد أن الغرب بحضارته هو صياغة عربية فيقول «إن ما يدين به عالمنا للعرب لا يتمثل في اكتشافات مروعة أو نظريات تطورية، وإنما يدين العلم للحضارة العربية بالكثير، إنه يدين لها بوجوده»[١]. ويقول في موضع آخر «لقد انتشر المنهج التجريبي في عصر بيكون وتعلمه الناس في أوروبا»[٢].

بل إن أراء روجر بيكون كما يقول محمد إقبال «هي أصدق وأوضح من آراء سلفه ومن أين استمد روجر بيكون دراسته العلمية ؟ من الجامعات الإسلامية»[٣].

## الخاتمة

حاولنا من خلال هذا البحث دحض الإدعاءات الغربية بأسبقية حضارتهم في وضع وتطبيق مناهج البحث العلمي (المنهج التجريبي نموذجا) إذ يعتقد الغرب بأن حضارتهم استطاعت أن تسلك طريقا إلى التقدم والتطور العلمي، بينما ينظر إلى الحضارة العربية وتراثها على أنه تراثا منقولا من حضارات سابقة.

هذه المحاولة ليست محاولة للتقليل من شأن حضارة دون أخرى، فالحضارات الإنسانية متكاملة لا تنفصل عن بعضها البعض، وكل حضارة لابد أن تكون لها قواعدها التي قامت عليها. وقواعد الحضارة الغربية العظيمة التي نشهدها الآن هي إنجازات وإسهامات الحضارة الإسلامية إذ لم ينهض الغرب إلا على غرار التراث العلمي العربي.

ووجدنا من خلال العرض السابق كيف تأثر الفكر الغربي بملامح المنهج التجريبي عند العلماء المسلمين بل إن الأكثر من ذلك ما لمسناه من قصور في تطبيق المنهج العلمي لدى فرانسيس بيكون مؤسس المنهج التجريبي وفقا للإدعاءات الغربية. وعلى ذلك يمكن أن نخلص إلى :

- ❑ فطن العلماء المسلمون إلى تكامل ترابط مناهج البحث العلمي ومزجوا بينها في علومهم المختلفة أمثال ابن الهيثم والبيروني إذ مزجوا بين المنهج التجريبي والاستنباطي في

(1) ROBERT BRIFFAULT: Making of humanity, p.191.

(2) Ibid, p. 292.

(٣) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ٣٥٦.

علومهم. بينما أغفل بيكون المنهج الاستنباطي، كما سلك ديكارت نفس النهج ولكن على نحو عكسي إذ جعل من المنهج الاستنباطي وسيلة كافية للوصول إلى الحقائق متجاهلا التجربة ودورها.

- كان للعلماء المسلمين السبق في دعوتهم إلى تخليص العقل من المعتقدات الخاطئة التي قد تحيد به عن المنهج العلمي الصحيح تلك المعتقدات الخاطئة التي تمثلت في أوهام بيكون ومنهج ديكارت الشكي مما يدفعنا إلى التساؤل: أليس من الأحرى أن يكون هذا الالتقاء والتشابه دليلا دامغا على تأثر مفكري الغرب بالحضارة الإسلامية وطرح علمائها ومفكريها.
- كان للعلماء المسلمين السبق في الاعتقاد باحتمالية اللاستدلالات وقوانينها في المنهج التجريبي - إذ سبقوا هيوم، ومل وغيرهم من فلاسفة العلم الحدثين - مما يتناسب وروح العلم ويحقق الجدة والتطور العلمي .
- فطن العلماء المسلمين لأهمية الفرض العلمي - إذ يزيد من درجة فهمنا للظاهرة موضوع الدراسة ويساعد في تقديم تفسيرات أولية لها يمكن بعد إخضاعها للتجربة أن تثبت صحتها، فإذا ما تم إثبات صحة الفرض صار قانونا تجريبيا ومرحلة فرض الفروض هي خطوة من خطوات المنهج التجريبي الأساسية لديهم. بينما أنكرها بيكون معتبرا إياها أحكاما قبلية استباقية واستعاض عنا بقوائمه الثلاثة بيد أن هذا يعد إخفاقا في تطبيق بيكون خطوات المنهج التجريبي.

إن الحضارة العربية كغيرها من الحضارات تأثرت بما قبلها وأضافت الكثير عليها وأثرت إلى حد كبير ومؤثرفي الحضارة التي تلتها، فما هي المشكلة التي نحن بصددها الآن؟

إننا نحتاج كشعوب عربية إلى إحياء تراثنا العربي القديم فليس من الإنصاف أن نعيب على الحضارة الغربية إغفالها لتراثنا ونحن عنه غافلون، إننا نحتاج إلى دراسة هذه الحضارة وجوانبها العلمية التي أثرت بها العالم زهاء قرون. إن الكثيرين في شعوبنا العربية لا يدركون ولو قليل عن إنجازات علمائنا ومفكرينا في هذه العصور.

إننا بحاجة إلى التعريف بحضارتنا الإسلامية واسهاماتها في مدارسنا وجامعاتنا لتدرك أجيالنا القادمة أنه كان لنا سبق العلم والتقدم في الماضي. وينبغي أن نسعى إليه الآن.

# المراجع


## المراجع العربية

١- إبراهيم مصطفى إبراهيم: منطق الاستقراء «المنطق الحديث»، الإسكندرية: مؤسسة المعارف، ١٩٩٩.

٢- أنور محمود زناتي: معجم إفتراءات الغرب على الإسلام، القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠٦.

٣- بركات محمد مراد: البيروني فيلسوفا، القاهرة: الصدر لخدمات الطباعة، ١٩٨٨.

٤- جورج سارتون: تاريخ العلم والإنسانية الجديدة، ترجمة اسماعيل مظهر، القاهرة: مؤسسة فرانكلين للنشر، ١٩٦١.

٥- عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.

٦- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (الجزء الأول)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

٧- عبد الزهرة البندر: الاستقراء في الفكر الإسلامي أصوله وتطوره، القاهرة: دار الحكمة، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

٨- علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

٩- محمود زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٧.

١٠- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٤٩.

## الموسوعات الأجنبية

1- Borchert, Donald M.: Encyclopedia Of Philosophy, VOL 8,9, New York: Thomson Gale, 2005.

## المراجع الأجنبية

1- Briffault, Robert: The Making Of Humanity, London: George Allen Lunwing LTD, 1919.

# نحو قوالب عامة للبحث في المنطق التطبيقي

د. هيثم السيد(*)

## مقدمة

تشير مضامين تعريفات «المنهج» لغةً واصطلاحاً إلى أنه: طريق أو طريقة واضحة تؤدى إلى غرض ما مطلوب، عبر تنظيم صحيح لسلسلة من الأفكار، ويتم هذا التنظيم بموجب طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة. لهذا، يعُد التقعيد، أو سن القواعد العامة، أول الاشتراطات الإجرائية نحو تأسيس منهج ما، إذ بدونها لا يمكننا تنظيم الأفكار على نحو صحيح، وهو ما يؤدى بدوره إلى أن يكون الطريق، أو المنهج، غير واضح. وهذا ما أكده وحرص عليه بيكون وديكارت، كلاً في منهجه، إبان تأسيس علم المناهج في القرن السابع عشر.

يعد ابتكار آليات جديدة من شأنها أيضاً أن تضبط خط سير العقل وتحدد عملياته وتعين على تنظيم الأفكار تنظيماً صحيحاً ضرباً من ضروب التقعيد. وحسبما اعتقد، إن القوالب البحثية من أنجع الآليات الراهنة ضبطاً لخط سير العقل أثناء البحث، وتحديداً لعملياته، وتنظيماً للأفكار قيد البحث. والقالب model هو مخطط رسومي عام تُفرغ فيه سلسلة من الأفكار على نحو منظم، وتحدد عبره سلسلة متتابعة من العمليات البحثية، ليكون مثالاً لما يُصاغ أو يُجرى منها في مبحث معرفي ما.

من المباحث المعرفية الوليدة في تربتنا العربية هو «الاتجاه التطبيقي في علم المنطق» (اختصاراً، المنطق التطبيقي). وهو ما أعلنته مشروعاً فكرياً عربياً في المؤتمر الرابع والعشرون للجمعية الفلسفية المصرية في ديسمبر ٢٠١٣. ويعنى، دراسة تطبيقات النظريات المنطقية

---

(*) مدرس علم المنطق بقسم الفلسفة - كلية الآداب بقنا-جامعة جنوب الوادى.

في علوم الحاسوب، والبحث في منهجية ومشكلات التطبيق، وتطوير أنساق منطقية خاصة لمعالجة اللغة العربية توطئةً لمعالجتها حاسوبياً.

عزز من وجود هذا الاتجاه البحثي الجديد سلسلة من الدراسات المنطقية الجادة والمثمرة لعدد من باحثي المنطق العرب (مثل: هيثم السيد ٢٠٠٤ و٢٠١١ و٢٠١٣، أحمد عصام ٢٠٠٧ و٢٠١٢، السيد عبد الفتاح ٢٠١٠). رغم ذلك، يفتقر المنطق التطبيقي، بنسختيه العربية والغربية، إلى منهجية بحثية واضحة يصح إتباعها فيما يُجرى فيه من بحوث. يقدم البحث الراهن محاولة لابتكار قالب بحثي عام للدراسات المنهجية في المنطق التطبيقي، يمكن إتباعه، أو على الأقل الاهتداء به، في البحوث المستقبلية في هذا الاتجاه من جهة، ويكون وسيلة لتقييم ما أُنجز منها من جهة أخرى.

ينقسم البحث الراهن إلى ثلاثة محاور رئيسية. أناقش في المحور الأول المفهوم العام للمنهج وتدرج الاشتراطات الإجرائية فيه من التقعيد التقليدي إلى فكرة «القولبة». أعرض في المحور الثاني طبيعة المنطق التطبيقي، وأقسام دراساته: المنهجية والمعالجة. كما أوضح مبررات ابتكار قوالب عامة للبحث فيه. أقدم في المحور الثالث قالب بحثي عام للدراسات المنهجية، يعقبه تطبيق بياني لهذا القالب على دراسة منهجية سابقة في المنطق التطبيقي.

يندر إتباع قالب بحثي عام في منهجياتنا العربية. ولذلك، نأمل من هذا البحث أن يكون فاتحة لجهود عربية نحو توطين هذه الآلية في منهجياتنا البحثية.

## المنهج بين التقعيد والقولبة

المنهج أو المنهاج method لغةً هو «الطريق الواضح»[1]. أو هو، وفقاً لـ عبد الرحمن بدوى (١٩٧٧)، «الطريق المؤدى إلى الغرض المطلوب»[2]. أما المعنى الاصطلاحي للمنهج، والذي تكوَّن منذ القرن السابع عشر الميلادي ولا يزال يستعمل حتى اليوم، فهو:

«الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[3].

(١) ابن منظور. (بدون تاريخ)، لسان العرب، الجزء ٥٠، دار المعارف، القاهرة، ص٤٥٥٤.

(٢) عبد الرحمن بدوى. (١٩٧٧)، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ص٣.

(٣) نفس المرجع، ص٥.

وفى سعينا لإدراك حقيقة المنهج والغرض منه دعنا نحلل التعريف الاصطلاحي السابق. يشير التعريف إلى أن المنهج هو طريق (أو طريقة) نستخدمها فى الانتقال من معلوم مثبت إلى معلوم آخر نريد إثباته (البرهنة على حقيقة ما)، أو من معلوم مثبت إلى مجهول نريد تعيينه واستيضاحه (استنباط حقائق جديدة)، انتقالاً صحيحاً مؤسساً على قواعد ومبادئ محددة ومرتبة. قد يبدو للبعض أن حديثنا هنا عن طبيعة المنهج يخلط بينه وبين علم المنطق. والحق أنه لا غرابة فى اختلاط الحديث عن طبيعة كلاً من المنهج والمنطق، إذا ما علمنا أن الجذور التاريخية للمنهج تفرض تماهياً شديداً بين موضوعه والغرض منه وبين علم المنطق.

أبرهن على صحة هذا الزعم بأن النشأة الأولى للمنهج كانت باعتباره قسماً رابعاً للمنطق، بعد التصور والحكم والبرهان، منذ راموس في القرن السادس عشر الميلادي. ثم عده ايمانويل كانط لاحقاً الشق الثاني في علم المنطق، حيث يقسم كانط المنطق إلى قسمين رئيسيين: مذهب المبادئ وعلم المناهج، كما يشير بدوى (١٩٧٧)[١]. ويزيد فرنسيس بيكون على هذا وذاك في اعتباره أن المنطق والمنهج هما شيءٌ واحد. بمعنى، لم يعد المنطق، عند بيكون، أداةً لتقرير الحقيقة كما كان في أورجانون أرسطو، بل أصبح المنطق في أورجانون بيكون الجديد أداةً للوصول إلى اكتشافات علمية جديدة. ولهذا يرى بيكون، وفقاً لـ ماكوفلسكي (١٩٨٧)، أن الجانب الأساسي من المنطق يتناول «منهج البحث العلمي» الذي يقدم للباحثين وسائل اكتشاف حقائق جديدة[٢]. إذن، لا غرابة في أن تطرح طبيعة المنطق والمنهج حدوداً مشتركة تسمح بأن يستلهم الأول آليات جديدة لتطوير البحث فيه من الأخير، كما سأعرض لاحقاً.

يحدد الشق الأول من التعريف الاصطلاحي للمنهج، كما أسلفت، الطبيعة العامة للمنهج والغرض منه. أما الشق التالى من التعريف، وهو ما يمكن تسميته بالشق «الإجرائي»، فيحدد وسيلة تحقيق هذا الغرض، وهو أن وسيلتنا للسير في الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة فى العلوم هى، كما يرد فى التعريف، «طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة». أى أن العمود الفقري الذى لا يستقيم أى منهج بدونه هو سلسلة متتابعة ومترابطة من القواعد العامة. بدون مثل هذه القواعد يضل العقل، وتتعثر

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٧، ٣.

(٢) الكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، نقله إلى العربية: نديم علاء الدين، إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص١٠.

خطوات التفكير المنظم، ويصبح أملنا فى الوصول إلى نتيجة معلومة أمراً بعيد المنال. وهذا ينقلنا للحديث عن مفهوم التقعيد فى المنهج وأهميته.

يُشار عادةً إلى مُؤلَّفين رئيسيين باعتبارهما أساساً لعلم المناهج methodology. الأول هو كتاب «الأورجانون الجديد» The New Organon الذى ألفه الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون عام ١٦٢٠، والثاني هو كتاب «مقال فى المنهج» Discourse on the Method الذى ألفه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت عام ١٦٣٧. والمدقق فى متن هذين الكتابين يجد أنه لا توجد ثمة إشارة صريحة من المؤلفين إلى ما هو المنهج؟ فى المقابل، نجدهما يعمدان مباشرة إلى الحديث عن «قواعد» المنهج. وكأنه كان راسخاً فى ذهن مؤسسا علم المناهج أن «القواعد» هى مرادف للمنهج، وأن التقعيد، أى سن القواعد العامة، هو الخطوة الأولى والأخيرة نحو تأسيس منهج ما.

فى كتاب «الأورجانون الجديد»، مثلاً، نجد فرنسيس بيكون يركز جُل اهتمامه على طرح قواعد وخطوات منهجه الجديد، المنهج التجريبي، فى صورة شذرات (ما يربوا على مائة وثمانون شذرة). أما ديكارت، فيستهل عرضه لمنهجه الاستنباطي فى «مقال فى المنهج» ببيان قواعد منهجه الأربع: اليقين، التحليل، التركيب والاستقراء التام[1].

نخلص من هذا إلى أن التقعيد، كما أسلفت، هو أمر ضروري، بل بديهي، حتى يستقيم المنهج ويحقق أهدافه المرومة، وهى الكشف عن الحقيقة. وهنا نتساءل، هل من ضابط عام لهذا التقعيد؟ بتعبير آخر، هل من شروط عامة يجب أن تُراعى عند سن قواعد المنهج؟

أعتقد أنه بإمكاننا، عبر النظر فى تعريفات المنهج المتنوعة، تحديد عدد من الشروط العامة، والتى يجب مراعاتها عند سن قواعد المنهج، وهى كالآتى:

١. أن تضبط القواعد خط سير العقل، باعتبار العقل أداة البحث الأولى، فلا مجال لقاعدة تؤدى إلى ارتباك أو لبس.

٢. أن تحدد بدقة طبيعة العمليات التى يجريها العقل فى انتقاله المنهجي من المقدمات إلى النتائج، سواء أكان هذا الانتقال تجريبياً أم استنباطياً.

---

(١) انظر فى ذلك:

- Bacon, F. (1620), The New Organon, Dodo Press.

- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨.

٣. أن تعين على التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، وهو الضابط الأكثر أهمية.

يقابل فكرة الاهتمام بالتقعيد لدى مؤسسي علم المناهج فكرة أخرى لا تقل أهمية وهى طرح جزء من هذه القواعد فى صورة قوالب فكرية على هيئة جداول أو لوحات. ويصح قبل أن نتناول فكرة القولبة آليةً من آليات صياغة قواعد المنهج أن نقدم تعريفاً واضحاً لما هو القالب.

القالب لغةً هو الشئ الذي تُفرغ فيه الجواهر، ليكون مثالاً لما يُصاغ منها[١]. ومن هنا يمكن تحديد معنى القالب اصطلاحاً. فهو، كما أسلفت، مخطط رسومي عام تُفرغ فيه سلسلة من الأفكار على نحو منظم، وتحدد عبره سلسلة متتابعة من العمليات البحثية، ليكون مثالاً لما يُصاغ أو يُجرى منها في مبحث معرفي ما. وبذلك يكون القالب آلية من الآليات الإجرائية فى عملية البحث، تساند القواعد فى مهمة ضبط خط سير العقل، وتعين على تنظيم سلسلة من الأفكار تنظيماً صحيحاً، بل وتحدد أيضاً مثلها مثل قواعد المنهج طبيعة العمليات البحثية التى يجريها عقل الباحث فى انتقاله من المقدمات إلى النتائج. إنها حقاً آلية لا بديل عنها كلما اتسع البحث وتعقد.

تاريخياً، يمكن العودة بفكرة القولبة إلى فرنسيس بيكون فى منهجه التجريبي الذى طرحه فى «الاورجانون الجديد» عام ١٦٢٠. يوضح ماهر عبد القادر (١٩٧٩) هذا بقوله:

يذهب بيكون إلى أن الاستقراء الذى يتجه إلى الطبيعة لفهم الظواهر يبدأ بخطوة الملاحظة والتجربة، فيجمع الملاحظات ويصنفها فى قوائم أو جداول ثلاثة هى: جدول الحضور وجدول الغياب وجدول درجات المقارنة. وقد زودنا بيكون بمثال الحرارة الذى كان يبحثه كنموذج لطريقة تصنيف الملاحظات فى الجداول الثلاثة[٢].

قَسَّم بيكون خطوة التجربة فى منهجه إلى مرحلتين: يقوم فى المرحلة الأولى بعملية التجريب، أما فى المرحلة الثانية فيقوم بتسجيل نتائج التجريب وتمثيلها فى صورة جداول

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤٢، ص ٣٧١٥.

(٢) ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم الطبيعية: المنطق الاستقرائي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٩، ص١٠٥.

أو لوحات. قدم بيكون مثالاً، عبر بحثه فى ظاهرة الحرارة، يوضح طريقة تصنيف نتائج التجريب فى القوائم الثلاث، حيث دون ٢٨ حالة حضور لظاهرة الحرارة، و٣٢ حالة لغياب هذه الظاهرة، و٣٨ حالة تظهر فيها الحرارة بدرجات متفاوتة. يوضح الشكل (١) صورة جداول بيكون أداةً لقولبة مرحلة تسجيل نتائج التجريب، وفقاً لرؤية بيكون، اعتماداً على (Jardine and Silverthorne, 2000)[١].

ورغم قدم فكرة القولبة واستخدام مخططات وجداول ولوائح تضبط خط سير العقل وتحدد عملياته، والتى يمكن أن نذهب بها تاريخياً أبعد حتى من بيكون حيث أرسطو فى القرن السادس قبل الميلاد[٢]، أقول رغم قدم هذه الفكرة وقدم أدواتها إلا أن منهجيات البحث الراهنة تثبت حضوراً طاغياً لفكرة القولبة واستخدام قوالب المنطق logic models فى عمليات البحث.

| جدول الحضور | |
|---|---|
| ١ | أشعة الشمس |
| ٢ | السوائل المغلية |
| ٣ | أي لهب |
| ٤ | الإضاءة المعتمدة على النار |
| ٥ | التوابل والنباتات الحارة |
| ⋮ | |
| ٢٨ | |

| جدول الغياب | |
|---|---|
| ١ | أشعة القمر |
| ٢ | أشعة الشمس فى الطبقة الوسطى من الهواء. |
| ٣ | الهواء المتواجد فى الكهوف فى وقت الصيف. |
| ⋮ | |
| ٣٢ | |

| جدول درجات المقارنة | |
|---|---|
| ١ | بعض الأجسام الصلبة مثل: الخشب والحجر. |
| ٢ | مواد تساعد على الاشتعال لكنها غير ملتهبة مثل المواد البترولية. |
| ٣ | الخضراوات. |
| ⋮ | |
| ٣٨ | |

**(شكل ١: جداول بيكون)**

(1) Jardine, L. and Silverthorne, M. (2000), Francis Bacon The New Organon, Cambridge University Press, Cambridge, PP. 111-125.

(٢) انظر فى ذلك مثلاً:

- Bell, Simon. February 2000. «Logical Frameworks, Aristotle and Soft Systems: a note on the origins, values and uses of logical frameworks, in reply to Gasper.» Public Administration and Development. Vol. 20, No. 1, 29-32. John Wiley & Sons Ltd. England.

تُثبت عدد من الدراسات الفلسفية الحديثة، مثل الدراسة التى أجريت مؤخراً على عينة تتألف من ٦٤ دارساً من قسم الفلسفة بجامعة كارنيجي ميللون CMU بالولايات المتحدة الأمريكية، تثبت هذه الدراسات كيف أن استخدام القوالب البحثية أو المخططات الرسومية من شأنه أن يحسن التفكير ويؤدى بنا إلى نتائج أفضل، بل ويجعلنا قادرين على البحث فى مشكلات أكثر تعقيداً وتجريداً[١].

أدى الاهتمام بالقوالب البحثية والبرهنة على فاعليتها فى ضبط خط سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة إلى أن يتسع نطاق استخدام القوالب البحثية ليشمل، إلى جانب الدراسات الفلسفية، مجالات أخرى مثل: الحوسبة والتعلم والإدارة وغيرها[٢].

## المنطق التطبيقي والحاجة إلى قوالب بحثية

الاتجاه التطبيقي في علم المنطق (اختصاراً، المنطق التطبيقي) هو اتجاه بحثي عربي جديد يهدف إلى دراسة تطبيقات النظريات المنطقية فى علوم الحاسوب، والبحث فى منهجية ومشكلات التطبيق، وتطوير أنساق منطقية لمعالجة اللغة العربية توطئةً لمعالجتها حاسوبياً. لقد أعلنت هذا الاتجاه البحثي الجديد مشروعاً عربياً في السابع من ديسمبر ٢٠١٣ في المؤتمر السنوي الرابع والعشرون للجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة. ولقد أفردت بحثاً كاملاً أعرض فيه هذا الاتجاه وأبين مستوياته وطبيعة البحث فيه، مع تقديم نماذج لدراسات منطقية جادة ومثمرة أنجزها عدد من باحثي المنطق العرب. أقتبس فيما يلي بعضاً مما جاء في هذا البحث[٣].

---

(١) انظر فى ذلك على سبيل المثال:

- Easterday, M. et al. (2007), Tis better to Construct than to Receive? The Effects of Diagram Tools on Causal Reasoning, Dietrich College of Humanities and Social Sciences at Research Showcase @ CMU. Available online at URL: http://repository.cmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1433&context=philosophy
- Bauer, Malcolm I. and P.N. Johnson-Laird. November 1993. «How Diagrams Can Improve Reasoning.» Psychological Science. Vol. 4, No. 6. Cambridge University Press. Cambridge, England.

(٢) انظر فى ذلك مثلاً:

- Bell, Simon. 1998. «Managing and Learning with Logical Frameworks: the case of an M.IS project in China.» Human Systems Management. 17, 15-27.

(٣) انظر فى ذلك تفصيلاً: هيثم السيد، الاتجاه التطبيقي فى علم المنطق مشروعاً عربياً، الندوة الفلسفية الرابعة=

تنقسم دراسات المنطق التطبيقي إلى شقين متكاملين:

- الدراسات المنهجية methodological studies.
- «دراسات المعالجة» treatment studies.

تهدف الدراسات المنهجية إلى دراسة العلاقة بين علم المنطق وعلوم الحاسوب دراسة منهجية، عبر البحث في الأسس المنطقية التي قامت عليها علوم الحاسوب، و إبراز ما للفلسفة عامة، والمنطق خاصة من أبعاد داخل هذه العلوم. يتم ذلك عبر تحليل عميق للموضوع المنطقي: أسسه وتطوراته، ليعقبه بياناً عملياً لأوجه التطبيق التي يحظى بها هذا الموضوع في أيٍ من علوم الحاسوب المتعددة: كالذكاء الاصطناعي، وتصميم وبناء لغات البرمجة، ونظم إدارة قواعد البيانات، والروبوت أو الإنسان الآلي... إلخ. لذلك، تُعد الدراسات المنهجية خلفية علمية قوية تمكننا من الانطلاق برؤية واضحة نحو دراسات المستوى الثاني، وهى دراسات المعالجة. كما تعد الدراسات المنهجية من أولى الخطوات على طريق إثراء الدراسات البينية التي تربط علم المنطق بعلوم الحاسوب؛ حيث تعد حلقة وصل بين باحثي المجالين لتحويل قضية «المعالجة المنطقية لمشكلات بناء نظم حاسوبية» من مجال للصراع العلمي إلى موضوع للحوار المنهجي.

وتهدف دراسات المعالجة إلى البحث في المشكلات المنطقية الناتجة عن عملية التطبيق أو محاولة التطبيق، ومحاولة معالجتها منطقياً، كمقدمة لمعالجتها حاسوبياً. بمعنى، أن العديد من المشكلات تبرز بين النظرية وعملية تطبيقها، والتي يمكن أن نسميها «مشكلات التطبيق». كما أن لدراسات المعالجة بُعداً آخر، وهو تطويع قضية «المعالجة المنطقية للغات الطبيعية توطئةً لمعالجتها حاسوبياً» تطويعاً نخدم به مجتمعنا الإسلامي والعربي. بمعنى، يعد مجال معالجة اللغات الطبيعية natural language processing (NLP) أحد أبرز مجالات الذكاء الاصطناعى الذى تتجلى فيه علاقة الحاسوب باللغة، حيث يهدف فيه الحاسوبيون إلى إنتاج برمجيات ذكية قادرة على فهم وتوليد اللغة الطبيعية مكتوبة ومنطوقة بغرض تمكين الآلة أو الحاسوب من القيام ببعض الأنشطة اللغوية، مثل: الترجمة الآلية، التحاور بين الإنسان والآلة،

---

= والعشرين بالجمعية الفلسفية المصرية، بعنوان: المشاريع العربية المعاصرة، كلية الآداب-جامعة القاهرة، ٧-١٢ ديسمبر ٢٠١٣.

التعلم ... إلخ. وحتى تدين اللغة للتناول الحاسوبي كان لزاماً أن تتخلص مما يشوب تعبيراتها من لبس وغموض.

ومن منطلق أن المنطق، دون غيره، هو المدخل الطبيعي لتناول إشكالية اللغة من بوابتها الذهبية، ألا وهى بوابة المعنى، على حد قول نبيل على (٢٠٠٥)[١]، كان لزاماً أن يتم معالجة اللغة الطبيعية منطقياً توطئةً لمعالجتها حاسوبياً. ومن هنا نشأت ثلاثية المنطق-اللغة-الحوسبة، حيث صار دخول أى لغة طبيعية إلى عالم الحوسبة مرهون بمدى قابليتها للصورنة formalization، أى أن تتحول بفعل أدوات ولغات المناطقة إلى لغة صورية. بإقرارنا لحقيقة أن السبيل لتهيؤ اللغة العربية للمعالجة الآلية هو دخولها مجال التحليل المنطقي، يصبح أمر تطوير عدتنا المنطقية من ناحية، وابتكار توجهات بحثية عربية جديدة تتوائم مع خصائص ومتطلبات المرحلة الراهنة من ناحية أخرى، أمراً لا يحتمل التجاهل أو التأجيل. تُعد دراسات المعالجة أحد التوجهات البحثية العربية المقترحة الرامية لسد حاجتنا العربية لإمتلاك عدة منطقية متطورة تمكننا من معالجة لغتنا العربية توطئةً لمعالجتها حاسوبياً.

والمنطق التطبيقي من المباحث المعرفية الوليدة فى تربتنا العربية، والتى تفتقر إلى منهجية بحثية واضحة من شأنها أن تعزز وتوحد جهود المناطقة العرب بغية تحقيق أهداف هذا الحقل المعرفي الجديد. ومن المفترض أن يواكب تحديد الأهداف البحثية فى المنطق التطبيقي تحديد منهجية بحثية واضحة أيضاً. تتمثل قيمة هذه المنهجية البحثية فى تلبيتها للمتطلبات البحثية التالية، وهو ما يعكس مدى حاجتنا إليها فى هذا الحقل المعرفي الجديد:

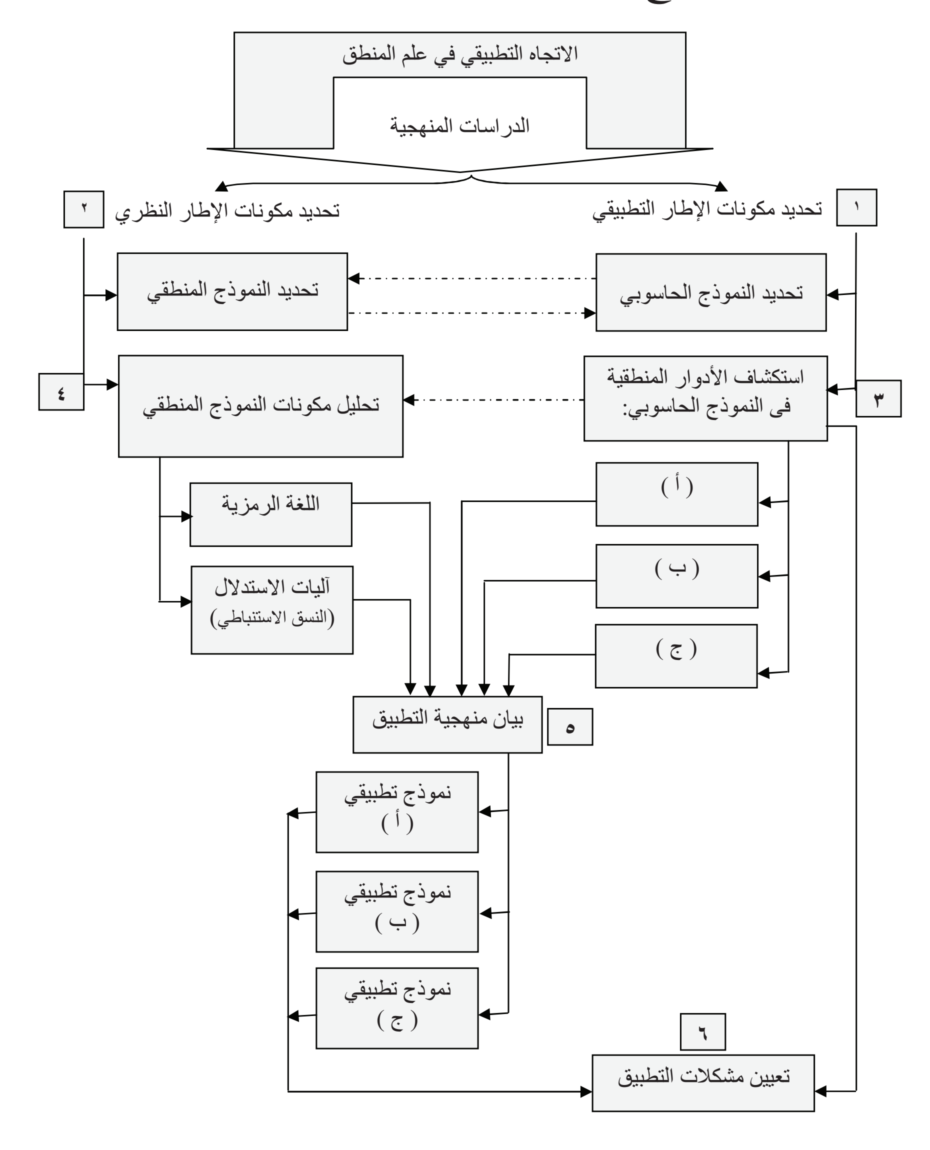
- تقدم صورة لكيفية عمل مشروع بحثي فى هذا الاتجاه. فمن منطلق أن الهدف العام لهذا الاتجاه محدد سلفاً، ومن منطلق أن النماذج الحاسوبية والنماذج المنطقية معروفة رغم تنوعها وتعددها، يصبح اتباع قالباً بحثياً عاماً وموحداً أمراً بديهياً.
- تبرز القوالب البحثية التسلسل المنطقي لمجموعة مترابطة من الخطوات البحثية، كما تبين المخرجات المستهدفة فى كل شق من دراسات هذا الاتجاه.
- أداة لتقييم ما أُنجز من دراسات.

---

(١) نبيل على وناديه حجازى، (٢٠٠٥)، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٣١٨، ص٣١٩.

## قالب بحثي عام للدراسات المنهجية

تُعنى الدراسات المنهجية، كما أسلفت، بالبحث فى منهجية تطبيق إحدى النظريات المنطقية (مثل: منطق المحمول، المنطق الموجه، المنطق الزمني، المنطق المرن ...إلخ) فى علم الحاسوب بفروعه المتنوعة (مثل: الذكاء الاصطناعي، لغات البرمجة، نظم إدارة قواعد البيانات ... إلخ). ويُجرى هذا البحث، حسبما أقترح، عبر المرور بالخطوات المنهجية التالية، والتى يجسدها قالب البحث الموضح فى الشكل (٢) التالى:



**١. تحديد مكونات الإطار التطبيقي (تحديد النموذج الحاسوبي):**

يتم تحديد مكونات الإطار التطبيقي عبر تحديد النموذج الحاسوبي المراد بحث منهجية تطبيق نظرية منطقية ما فيه. والمقصود بالنموذج الحاسوبي هو أى فرع من فروع علم الحاسوب سالفة الذكر.

**٢. تحديد مكونات الإطار النظري (تحديد النموذج المنطقي):**

يتم تحديد مكونات الإطار النظري عبر تحديد النظرية المنطقية المراد بحث وبيان منهجية تطبيقها فى النموذج الحاسوبي. يحتوى المنطق الرمزى على العديد من النظريات المنطقية المطبقة فى علم الحاسوب، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: منطق المحمول، المنطق الموجه، المنطق المفاهيمي، المنطق الزمنى، المنطق الخلقي، المنطق غير الرتيب، المنطق المرن، منطق الفئات.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الخطوتان (١) و(٢) هما خطوتان تبادليتان. بمعنى، أنه يمكن أن نبدأ بأي منهما دون ترتيب، فلا ضرر أن تسبق خطوة تحديد مكونات الإطار النظري خطوة تحديد مكونات الإطار التطبيقي، والعكس صحيح. إضافة إلى هذا، تساعد الخطوة (١) في تحديد أو اختيار النموذج المنطقي، والعكس. بمعنى، بمجرد البحث فى الذكاء الاصطناعي، مثلاً، نموذجاً حاسوبياً يمكننا معرفة أن منطق المحمول والمنطق الزمني والمنطق المرن، من بين نظريات منطقية عديدة، تطبق جميعها فى هذا النموذج الحاسوبي، ومن ثم يمكن تحديد إحداها نموذجا منطقياً. والعكس، بمجرد البحث فى منطق المحمول، مثلاً، نموذجاً منطقياً يمكننا معرفة أنه يطبق فى الذكاء الاصطناعي وفي لغات البرمجة، من بين نماذج حاسوبية عديدة، ومن ثم يمكن تحديد إحداها نموذجاً حاسوبياً. وهذا ما تشير إليه الأسهم المنقوطة المبينة بالشكل.

**٣. استكشاف الأدوار المنطقية فى النموذج الحاسوبي:**

الخطوة التالية فى تحديد مكونات الإطار التطبيقي هى القيام باستكشاف الدور أو الأدوار المنطقية التى تؤديها هذه النظرية المنطقية (النموذج المنطقي الذى تم تحديده)، وتمييز كل دور على حده: الدور (أ)، الدور (ب)، الدور (ج) وهكذا.

**٤. تحليل مكونات النموذج المنطقي:**

الخطوة التالية فى تحديد مكونات الإطار النظري هى القيام بتحليل مكونات النظرية المنطقية قيد التطبيق. ومن المعروف أن أى نظرية منطقية تحتوى على مكونين رئيسيين: اللغة الرمزية بما لها من تركيب syntax ودلالة semantics، وآليات استدلال أو نسق استنباطي deductive system. تساعد خطوة استكشاف الأدوار المنطقية فى النموذج الحاسوبي فى تحديد أولوية التحليل لمكونات النظرية المنطقية. بمعنى، ليس من الضروري استخدام جميع مكونات النظرية أثناء عملية التطبيق. من الممكن الاكتفاء باستخدام اللغة الرمزية فى عملية تمثيل المعرفة أو البرمجة مثلاً، وعدم استخدام النسق الاستنباطي للنظرية. وهذا ما يشير إليه السهم المنقوط المبين بالشكل.

**٥. بيان منهجية التطبيق:**

يتم بيان منهجية تطبيق نظرية منطقية ما فى النموذج الحاسوبي عبر تقديم عدد من النماذج التطبيقية التى تبرز بوضوح كيف تقوم النظرية المنطقية بالأدوار سابقة الاستكشاف.

**٦. أخيرا، تعيين مشكلات التطبيق:**

وهو بيت القصيد والهدف المروم. عبر دراسة الأدوار التى يؤديها النموذج المنطقي فى النموذج الحاسوبي من جهة، وعبر فحص النماذج التطبيقية المبينة لمنهجية تطبيق هذا النموذج المنطقي من جهة أخرى يمكننا تعيين حدود النموذج المنطقي وطبيعة المشكلات المنطقية التى تظهر أثناء التطبيق، مما يتطلب استدعاء همم المناطقة للبحث فى هذه المشكلات، ومحاولة طرح حلول لها.

## بيان لاستخدام القالب

تقدمت فى مارس ٢٠٠٤ بأطروحتى المعنونة «منهجية منطق المحمول فى علم الذكاء الاصطناعى»، والتى نلت عنها درجة الماجستير فى المنطق الرمزى[١]. تهدف هذه الدراسة

(١) السيد، هيثم. (٢٠٠٤)، منهجية منطق المحمول فى علم الذكاء الاصطناعى، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادى.

إلى تحليل وبيان المنهجية التي تم عبرها تطبيق منطق المحمول predicate logic (أو النموذج المنطقي) في علم الذكاء الاصطناعي artificial intelligence (أو النموذج الحاسوبي). ومنطق المحمول، وفقاً لـ ماهر عبد القادر (٢٠٠٠)، هو «تلك النظرية المنطقية التى تنفذ إلى البناء الداخلى للقضية فى كل تفصيلاتها، ويعبر عن هذا البناء بلغة رمزية متكاملة تستفيد بالتعبير الرمزى المألوف فى منطق القضايا»[١]. أما الذكاء الاصطناعي، وفقاً لـ ثاجارد Thagard (١٩٨٨)، فهو «ذلك الفرع من علوم الحاسوب computer science الذي يعنى بالتوصل إلى حاسبات لها القدرة على إنجاز مهام ذكية»[٢]. ويقصد بالمهام الذكية تلك الأعمال التى تتطلب الذكاء من الإنسان عند قيامه بها، مثل: استخدام وترجمة لغة، تقديم تشخيص طبي، حل مشكلة ما ... إلخ.

تندرج هذه الدراسة ضمن دراسات المستوى الأول للاتجاه التطبيقي، وهى «الدراسات المنهجية». بالنظر إلى القالب البحثي العام للدراسة -شكل (٣)- يتبين أن الدراسة تبدأ بمناقشة جذور وطبيعة العلاقة بين علم المنطق وعلوم الحاسوب، والذى ينتج عنها تحديد للنموذجين النظرى والتطبيقي.

فى ضوء علاقة المنطق بعلوم الحاسوب عامة، والذكاء الاصطناعى خاصة، تحدد الدراسة الأدوار المنطقية المتعددة التي يلعبها منطق المحمول في تصميم وبناء نظم الذكاء الاصطناعي المختلفة. تلك الأدوار التي يمكن حصرها في الآتى:

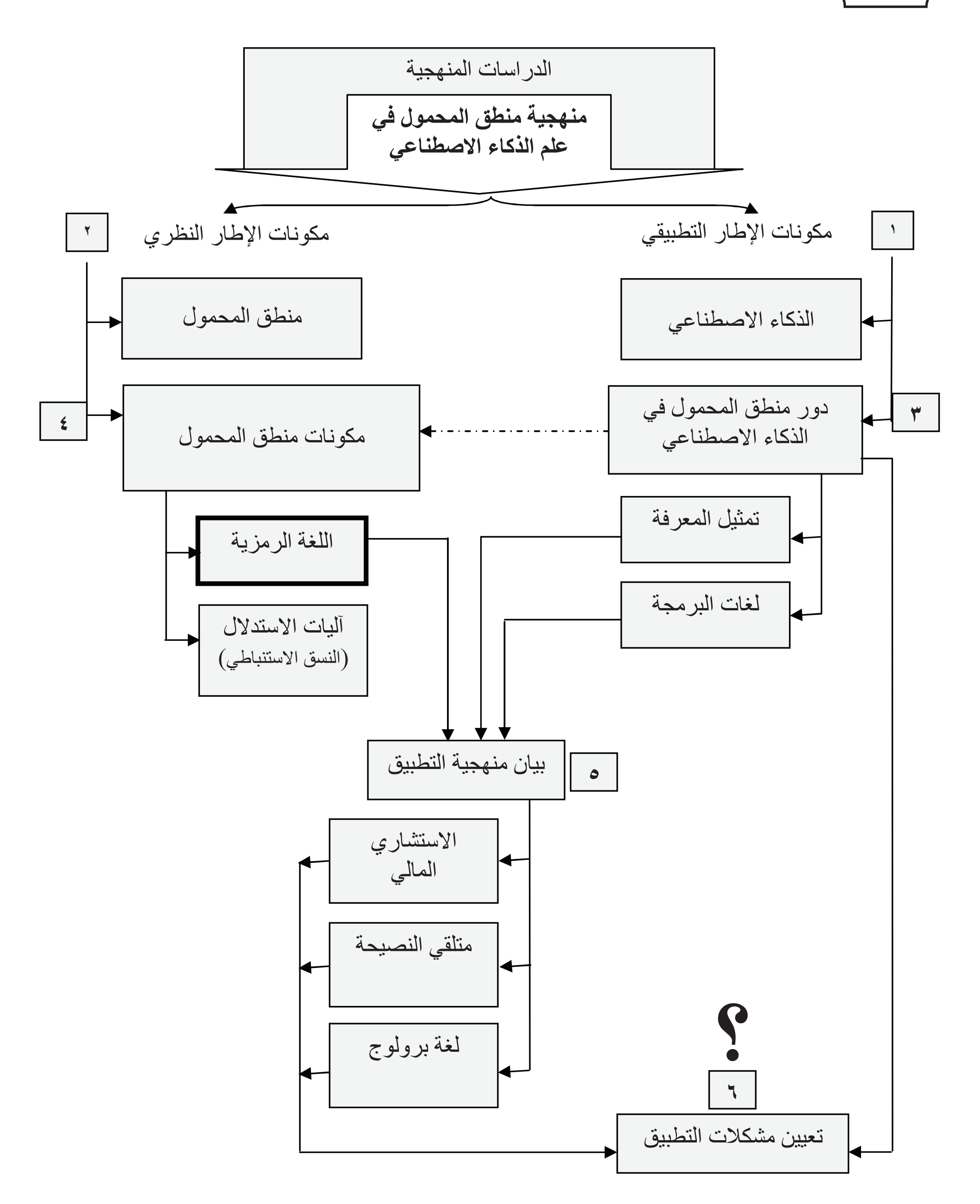
**أولاً:** التمثيل المنطقي للمعرفة من خلال اللغة الرمزية لمنطق المحمول. ومجال تمثيل المعرفة يعد من المجالات الهامة والمحورية في الذكاء الاصطناعي، حيث يعد العامل المشترك بين مجالات الذكاء الاصطناعي جميعها. وهو معنيٌ، وفقاً لـ شابيرو Shapiro (١٩٩٢)، باللغات الرمزية الصورية المستخدمة في عملية تمثيل المعارف من صيغتها اللغوية الحرة إلى لغة تستطيع النظم الذكية أن تتعامل معها بسهولة[٣].

---

(١) محمد، ماهر عبد القادر. (٢٠٠٠)، نظريات المنطق الرياضى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص١٢٤.

(2) Thagard, P. (1988), Computational Philosophy of Science, The MIT Press, London, P.2.

(3) Shapiro, S.C. (ed.), (1992), Artificial intelligence, In: Encyclopedia of Artificial intelligence, Vol.1.John-Wiley& Sons, New York, P.56.




**ثانياً:** دور منطق المحمول في تصميم وبناء لغات برمجة نظم الذكاء الاصطناعي، مثل لغة برولوج PROLOG.

أيضاً، تتناول الدراسة الأُطُر النظرية لمنطق المحمول، فتقدم عرضاً وتحليلاً لمجمل الأسس والتطورات الخاصة بهذه النظرية، وفق التحليلات العلمية المعاصرة لها، وفى ضوء تطبيقاتها

أيضاً. تعرض الدراسة منطق المحمول من حيث هو «لغة»، مما يقتضي شرح مفردات هذه اللغة، وكذا للقواعد التي تتألف على غرارها، مُعـدِّدةً للقضايا التي تستطيع ترميزها، أي وضعها في صيغة رمزية، مقرونة بالعديد من الأمثلة الشارحة لكيفية الترميز. كما تتناول الدراسة النسق الاستنباطي فى منطق المحمول عبر بيان الوسائل الفنيةTechniques التي من خلالها نستطيع الحكم على أي قضية أو حجة أنها صحيحة أو خاطئة فى منطق المحمول، بدءاً من طريقة البرهان الصوري formal proof، مروراً بطريقة الرسوم البيانية أو الدياجرامات diagrams، وصولاً إلى طريقة التفسير interpretation.

تُختتم الدراسة ببيان أوجه تطبيق منطق المحمول في الذكاء الاصطناعي. فتقدم عرضاً تفصيلياً للكيفية التي يطبق بها منطق المحمول في نظم الذكاء الاصطناعي المختلفة، مدعماً هذا العرض ببيان عملي من شأنه أن يزيد عملية التطبيق هذه وضوحاً وفهماً. و يأتي استخدام منطق المحمول كمنهجية لتمثيل المعرفة في مقدمة الأوجه التي يطبق من خلالها هذا الفرع من المنطق في نظم الذكاء الاصطناعي. تعرض الدراسة لنموذجين تطبيقيين يتضح من خلالهما الكيفية التي يستخدم بها منطق المحمول في تمثيل المعرفة:

١. بناء قاعدة معرفة لإحدى النظم الخبيرة expert systems وهو نظام الخبرة «الاستشاري المالي» financial advisor(*).

٢. تركيب أول برنامج يطبِّق منطق المحمول في تمثيل المعرفة وهو برنامج «متلقي النصيحة» Advice Taker.(**)

استكمالاً لبيان منهجية التطبيق، تقدم الدراسة بياناً لدور منطق المحمول في لغة برولوج PROLOG.

رغم أن هذه الدراسة تناولت الأدوار التى يؤديها منطق المحمول فى الذكاء الاصطناعي

(*) للمزيد حول هذا البرنامج، راجع:
Luger,G.F.& Stubblefield,W.A. (1990), Artificial Intelligence: Structures and Strategies for Complex Problem Solving, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Inc., New York, 2 Ed., pp.67-72.

(**) للمزيد حول هذا البرنامج، راجع:
McCarthy, J., (1959) Programs with Commonsense. avaliable at (URL): http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcc59/mcc59.html, 2003.

وقدمت نماذج تطبيقية بياناً لهذه الأدوار، إلا أن الدراسة لم تسهم فى بيان طبيعة المشكلات المنطقية الناتجة عن عملية التطبيق وتحديد ملامحها. لذلك، تفتقد هذه الدراسة عنصراً مهماً من عناصر القالب البحثي وهو «تعيين مشكلات التطبيق». وهو ما تبرزه علامة الاسهام المبينة بالشكل (٢). وبناءً عليه، يمكننا الزعم أن قالبنا البحثي لا يقف دوره عند حد كونه دليلاً للبحث فى الشق المنهجي من المنطق التطبيقي بل يتخطاه لأن يكون أداةً لتقييم هذه البحوث بعد إنجازها أيضاً. يُمكِّن هذا القالب الباحث من أن يُفرغ مكونات بحثه فى كل خطوة من خطوات القالب الست، لينظر آنذاك إذا ما كان نقصاً أو خللاً ما قد اعترى بحثه، ومن ثم يبادر بتقويمه.

## خاتمة

قدمت في هذا البحث محاولة لابتكار قالب عام للبحث في الدراسات المنهجية بوصفها أحد شقي الدراسات في الاتجاه التطبيقي في علم المنطق. لا أدعى بهذا القالب أنني قد قدمت منهجاً بحثياً للمنطق التطبيقي، بل كل ما حاولت تقديمه هو توظيف إحدى آليات صياغة المناهج، وهى القولبة، عبر محاولة طرح قالب بحثي عام لشق من دراسات الاتجاه التطبيقي في علم المنطق، وهو الدراسات المنهجية. آمل أن تكون هذه المحاولة بداية لتأسيس منهج بحثي متكامل للمنطق التطبيقي بنسختيه العربية والغربية. إضافة إلى هذا، يندر إتباع قالب بحثي عام في منهجياتنا العربية. ولذلك، آمل من هذا البحث أيضاً أن يكون فاتحة لجهود عربية نحو توطين هذه الآلية في منهجياتنا البحثية.

لا تتعارض القولبة مطلقاً مع حرية البحث والإبداع والابتكار، فطبيعة البحث المنطقي، مبدع تقعيد الفكر، لا تتعارض مع القولبة بل تحتاج إليها. إضافة إلى هذا، لا يعد إتباع هذا القالب البحثي أمراً جبرياً، بل على العكس، ووفقاً لعنوان البحث «نحو قوالب عامة»، لا أسعى إلى أن ينحصر البحث في موضوعات ومشكلات المنطق التطبيقي في قالب واحد، بل أطمح في تقديم قوالب بحثية عامة ومتنوعة من أجل إثراء البحث في هذا الحقل المعرفي المهم. علاوة على هذا، إن تعديل هذا القالب المقترح أمر متاح أمام الباحثين في هذا المجال، سواء بالحذف أو الإضافة، شريطة أن يخدم هذا التعديل أهداف الاتجاه الرئيسية.

# المراجع

- ابن منظور. (بدون تاريخ)، لسان العرب، الجزء ٥٠، دار المعارف، القاهرة.

- بدوى، عبد الرحمن. (١٩٧٧)، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣.

- جاب الله، السيد عبد الفتاح. (٢٠١٠)، منهجية المنطق الغائم وتطبيقاته في الذكاء الاصطناعي، رسالة دكتوراه - كلية الآداب- جامعة القاهرة.

- ديكارت، رينيه. (١٩٦٨) مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢.

- عبد الجواد، أحمد عصام الدين. (٢٠١٢) المنطق الزمني وعلاقته بعلوم الحاسوب، رسالة دكتوراه غير منشورة - كلية الآداب - جامعة المنصورة.

- ــــــــــــــــ (٢٠٠٧)، منطق بول وأبعاده التطبيقية في الحاسوب، رسالة ماجستير غير منشورة- كلية الآداب - جامعة بنها.

- على، نبيل وحجازي، نادية. (٢٠٠٥)، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٣١٨.

- السيد، هيثم. (٢٠٠٤)، منهجية منطق المحمول في علم الذكاء الاصطناعي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي.

- ــــــــــــــــ (٢٠١٣)، الاتجاه التطبيقي فى علم المنطق مشروعاً عربياً، الندوة الفلسفية الرابعة والعشرين بالجمعية الفلسفية المصرية، بعنوان: المشاريع العربية المعاصرة، كلية الآداب-جامعة القاهرة، ٧-١٢ ديسمبر.

- ماكوفلسكي، الكسندر. (١٩٨٧)، تاريخ علم المنطق، نقله إلى العربية: نديم علاء الدين، إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ط١.

- محمد، ماهر عبد القادر.(١٩٧٩)، فلسفة العلوم الطبيعية: المنطق الاستقرائي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

-ــــــــــــــــــــــــــ(٢٠٠٠)، نظريات المنطق الرياضي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

- Bacon, F. (1620), The New Organon, Dodo Press.

- Bauer, M. and P.N. Johnson-Laird. (November 1993). «How Diagrams Can Improve Reasoning.» Psychological Science. Vol. 4, No. 6. Cambridge University Press. Cambridge, England.

- Bell, S. (1998). «Managing and Learning with Logical Frameworks: the case of an MIS project in China.» Human Systems Management. 17, 15-27.

- Bell, S. (February 2000). «Logical Frameworks, Aristotle and Soft Systems: a note on the origins, values and uses of logical frameworks, in reply to Gasper.» Public Administration and Development. Vol. 20, No. 1, 29-32. John Wiley & Sons Ltd. England.

- Easterday, M. et al. (2007), Tis better to Construct than to Receive? The Effects of Diagram Tools on Causal Reasoning, Dietrich College of Humanities and Social Sciences at Research Showcase @ CMU. Available online at URL: http://repository.cmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1433&context=philosophy

- El-Sayed, H., (2011), Philosophical Investigations into Formalization and Compositionality of Language: a Montagovian Analysis of Arabic Quantification as a Case Study, PhD Thesis, The University of Leeds, Leeds.

- Jardine, L. and Silverthorne, M. (2000), Francis Bacon The New Organon, Cambridge University Press, Cambridge.

- Luger, G.F.& Stubblefield,W.A. (1990), Artificial Intelligence: Structures and Strategies for Complex Problem Solving, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Inc., New York, 2 Ed., pp.67-72.

- McCarthy, J., (1959) Programs with Commonsense. avaliable at (URL):

- http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcc59/mcc59.html, 2003.

- Shapiro, S.C. (ed.), (1992), Artificial intelligence, In: Encyclopedia of Artificial intelligence, Vol.1.John-Wiley& Sons, New York.

- Thagard, P. (1988), Computational Philosophy of Science, The MIT Press, London.

# الملائكية

## سجود الطبيعة في ركوع ابن آدم

د. أيمن فتحي الحجاوي(*)

### مقدمة

**ما الملاك؟**

**ما هي الصورة التي تتشكل في الأذهان حين نقول كلمة (ملاك)؟**

لا بد أنها تلك الصورة النمطية التي تدربنا على تثبيتها في الأذهان منذ الطفولة؛ (الملاك مخلوق عُلْويّ مُجنَّح، محاط بهالة من النور، له ملامح وجه إنسان، يغلب عليها الابتسام، وأحيانًا يكون على هيئة طفل بدين الجسم، عار من أية ملابس، وفوق رأسه دائرة من النور، مثبتة بشكل عجيب، لا أعمدة تحملها، ولا خيوط تحفظ بقاءها في ذلك المستوى الثابت فوق الرأس. وفي حلقات الدرس في المسجد، لا يختلف الأمر كثيرًا؛ فبعض الملائكة لها أجنحة كثيرة، يصل عددها إلى الستمائة، كما إن لها القدرة على التشكل بصورة الإنسان، وبعضها مختص بالعذاب؛ يضرب أرضًا شاسعة بطرف جناحه، فيحملها إلى السماء، ويقلبها، ثم يهوي بها إلى الأرض، ... وهكذا).

إنها صورة نمطية ثابتة، تمامًا كالكثير من المعلومات التي لم نحاول التحقق من صدقها أو مطابقتها للحقيقة، وفي هذا تكمن مشكلة؛ لا ترتبط فقط بالتصور والخيال، بل تمتد لتأسر الفكر في دائرة استباق النتيجة وطرحها، قبل البدء بالبحث عنها.

وكأن ما لدينا من معرفة، لا يخضع للمنطق بمقدار خضوعه لسَبْق إدخال المعلومة في

(*) أستاذ علم الاجتماع (أنثروبولوجيا): كلية الآداب/ الجامعة الأردنية.

الأذهان. إنه نوع من التراكم، لم يكن لدينا خيار بتقبله أو رفضه ونحن في طور الطفولة، ووجدنا أنفسنا، وقد تقدم بنا العمر، عاجزين أمام الكم الكبير من المعلومات المترابطة والمسانِد بعضها بعضًا، لدرجة أفقدتنا الشجاعة على البوح بتساؤلات تتململ في الأذهان، ولا تمكِّن الفكر، المعني بالأصول والقواعد، من الاطمئنان إلى ثبات البناء، وإن أمتدت أسوارُه، وناطحت أبراجُه غيومَ السماء.

لنعد قليلا إلى صفاء ذهن الأطفال، فالتساؤلات التي يطرحونها ما تزال تفتح الأبواب من جديد:

في إحدى مدارس العاصمة عمان، وقف طفلٌ، في الصف الثالث الابتدائي، ليسأل معلمة التربية الإسلامية، سؤالاً ربما لم يخطر يومًا ببالها؛ (إذا كان نوح عليه السلام قد عاش أكثر من ألف سنة، فكم سنة قضاها وهو يرضع؟)، ولم يكن من المعلمة إلا أن اتصلت بولي أمر الطفل، لتقول له: (احذر، ابنك في خطر، إنه يشكك في الدين، إنه يطرح أسئلة لا يجوز لطفل في سنه أن يطرحها، هناك مسلَّمات لا يجوز البحث فيها، أو التساؤل حولها،... إلخ)

يا للعجب! ما الذي فعله ذلك الطفل؟ وكيف لمن لم يتجاوز التاسعة من عمره أن يشكك في الدين؟ وهل الدين بهذا الضعف ليُخشى عليه من تساؤلات يطرحها أولادٌ صغار؟!

لو أعدنا النظر في الأمر، لوجدناه مُشابهًا لكل الأحداث المتعلقة بأي حوار يدور حول مسألة دينية، فهناك نصوص ثابتة، وهناك من يستميتون في الدفاع عن فهمهم الخاص لها، رغم أن القرآن نفسَه هو دعوة صريحة للتفكُّر في آياته، وهو نفسُه من يحُثّ (وباستمرار) على إعادة التأويل.

نحن لا نتحدث هنا عن اجتهادات وآراء، فهناك نص قرآني، يتفق الجميع على شكليَّتِه (حروفه وكلماته)، ولكن الاختلاف يحصل في مسألة التأويل المرتبطة بالمعنى، ولا بد للمُؤوِّل من الالتزام بمنهج عقلي، يُقنع المتلقِّي، ولا يحجر على أي فكر يُقرِّبُ الباحثَ من الحقيقة.

وإن كان من المستغرب على وزارات التربية والتعليم، في وطننا العربي، أن تُثقل ذهنية الأطفال بقصص لا تتناسب ومرحلة نمائهم المعرفي؛ ماذا سيستفيد الطفل إذا قلنا له إن الناس كانوا قديمًا يعيشون آلاف السنين؟ وما الفائدة من وراء أن يعرف الطفل أن آدم كان طولُه

ستين ذراعًا؟[١] ... إلى غير ذلك من القصص التي ستصيبه في المستقبل بصدمة، حين يتأكد أن القدماء كانت أعمارهم قصيرة، وأن علم الآثار يكشف عن أناس عاشوا مرحلة الإنسانية الأولى، وقبورُهم لا تتعدى بالطول ما هو عليه الإنسان الآن؟ وإذا أخضعنا تلك الأمور إلى النسبة والتناسب لم يعد أمامَنا إلا أن نفصل الإيمان عن العقل فصلاً تامًّا. لماذا؟ لأن مُفسِّرًا من المفسرين، قال قولاً، لم يتجرأ أحدٌ على محاكمته، أو نقضِه.

لقد كان ذلك الطفل على حق، وكان سؤالُه، على بساطته، دقيقًا ومنطقيًّا؛ فالإنسان الذي يعيش ألف سنة، سيقضي في مرحلة الرضاعة أكثر من ثلاثين سنة، وسيحتاج لأكثر من مائتي سنة حتى يصبح فتى، ولا ندري كم من السنوات سينفق من عمره حتى يكون قادرًا على تقبُّل النُّبوَّة وحمل الرسالة.

المسألة تحتاج إلى إعادة البحث من جديد؛ لقد تناول القرآن خبر نوح عليه السلام وقومه من خلال نصوص واضحة:

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾ [العنكبوت: ١٤].

﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ ﴾.

إذا كان العام هو نفسه السنة، فلقد لبث نوح في قومه تسعمائة وخمسين سنة. فمن الطبيعي أن يسهل طرح المتماثلات؛ (ثلاث تفاحات ناقص تفاحة؟ الجواب: تفاحتان). ولكن، ماذا سنقول إذا كان هناك فرق بين العام والسنة؟ هل نستطيع طرح غير المتماثلات؛ ما الجواب الذي يمكن أن نتوقعه على مسألة كهذه؛ (لدينا تفاحتان، أنقصنا منها خيارة، ترى ما الجواب على هذه المسألة؟)

لا جواب. فالتفاح مختلف عن الخيار، هذا شيء وهذا شيء آخر، فإذا كان العام غير السنة، فكيف يمكن لنا الطرح؟

---

(١) يعلق ابن حجر على الحديث (خلق الله آدم يوم خلقه على صورته، ستين ذراعا في السماء) بقوله: «هذا الحديث بظاهره يخالف ما عُرف ورُئِيَ من آثار الأقوام البائدة كمساكن ثمود وأبنية لهم في الحجر وغيره، وواضح من مساكنهم ومن آثارهم أنهم لم يكونوا أعظم منا، ولا أطول منا، على أن المسافة (الزمنية) بينهم وبين أبيهم آدم أدنى من المسافة التي بينهم وبيننا» (العسقلاني، ٨٥٢هـ)

ما الغاية، إذن، من إيراد النص القرآني بصيغة كهذه (أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا)؟

لا يختلف اثنان على مفهوم السنة؛ فالسنة تساوي ثلاثمائة وخمسة وستين يومًا وربع اليوم، هذا مفهوم ثابت لمقدار السنة الشمسية، لا نقاش فيه، ولا جدل حوله، إنه شيء مرتبط بالزمن. أما العام فليس ارتباطه بالزمن أقوى من ارتباطه بالحدث؛ حين تقول لي إنك ولدت عام ١٩٦٩، فهذا عام بالنسبة لك، ولكنه سنة بالنسبة لي، لأن سنة مولدك لها أهمية لديك، ربما لا تعني لي أنا أي شيء، فالرابط بيننا الزمن، ولكن الفارق بيننا هو أهمية **الحدث**. ومن هنا جاءت التسميات المرتبطة بالأحداث المهمة: عام الفيل، عام الرمادة، عام الحزن... إلخ.

لقد وصف يوم واحد بأنه (عام الفيل) وهو اليوم الذي أبيد فيه جيش أبرهة الذي جاء لهدم الكعبة، ووصفت سنوات المجاعة بأنها (عام الرمادة) رغم أنها تجاوزت السنة والسنتين، وأطلق (عام الحزن) على فترة الأشهر القليلة التي فصلت بين موت عم النبي ﷺ أبي طالب وزوجه خديجة رضي الله عنها.

وفي قصة يوسف عليه السلام: ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ [يوسف: ٤٧-٤٩]، فهؤلاء القوم سيزرعون سبع سنين، ثم يمرون بسبع أخرى هي سنوات قحط، ثم يأتي الفرج في سنة سينزل الغيث في شتائها، ويعصر الخمر في أواخر صيفها، لقد أطلق لفظ العام على تلك السنة لأنها ستشهد حدثين مهمين؛ نزول الغيث ونضوج العنب.

إذن، ربما يمر عامان في سنة واحدة، وربما يكون العام بين أشهر قليلة، وربما يوصف اليوم بالعام إذا اقترن بحدث مهم... وربما تمر عشر سنوات بلا أي عام لعدم حدوث ما هو مهم خلالها. من هنا يمكن لنا أن نفتح بابًا آخر من التأويل لتلك الآية الصريحة في كتاب الله، بعد الاستعانة بآية أخرى ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥] سورة الشعراء، فقوم نوح جاءهم أكثر من رسول (كلمة مرسلين تعني ثلاثة فأكثر)، وإذا علمنا أن نوحًا هو أول الرسل الموحى إليهم ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾ [النساء: ١٦٣] سورة النساء، فمن المنطق أن نقول: إن الألف سنة تعود على قوم نوح، وليس على رجل كان أحد رسلهم، لأن النوح (مثل النوخ) يشير إلى الاستقرار، فهم أول الأقوام التي استقرت (ناخت، أو ناحت) في أرض معينة، فالنوح والنوخ هي صفتهم.

قوم (النوح) هؤلاء عاشوا ألف سنة، ربما مر فيهم خلال تلك الفترة خمسون حدثًا مهمًّا، كان آخرَها ذلك الذي ارتبط ببناء السفينة، بحيث نجا القلة الذين ركبوا فيها، وغرق الكثرة الذين أعرضوا فكانوا من الهالكين.

**ما الذي قادنا إلى استنتاج ذلك؟**

إنه **الترتيل**؛ إذا أردتُ البحث في قضية ما بهدف الوصول إلى الحقيقة، عليَّ أن ألجأ إلى الترتيل (وهو المستوى الأعلى في التعامل مع آيات الكتاب)، فمثلاً؛ إذا أردت أن أعرف كيف خلق آدم، فعلي جمع كل الآيات المتعلقة بذلك الحدث، ومن ثم تجري المقاربة والاستقراء للوصول إلى نظرية شاملة تبين كيف حدث ذلك.

منهج الترتيل هذا، هو منهج عرف قديمًا بـ (**تفسير القرآن بالقرآن**) وهو مقارب لما يعرف اليوم بـ (**تحليل المحتوى**) أو (**تحليل المضمون**). واستخدام منهج كهذا يحمل في طياته الإجابة على التساؤل الذي طرحه **المؤتمر الخامس والعشرون للجمعية الفلسفية المصرية**، فالمنهجية البحثيةلم تغب في تراثنا القديم، كما لم تكن بِدْعًا من إنتاج العقل الغربي. وهذا البحث الذي يحمل عنوان (**الملائكية؛ سجود الطبيعة في ركوع ابن آدم**) هو محاولة للالتزام **بالمنهج الجدلي الكلامي**، النابع أصلاً من تراثنا، واقفًا على دقة المعنى في تحديد مسار التفكير، ومحررًا النص الديني من تأثيرات الخرافة والأسطورة، وصولاً إلى المطابقة العلمية، في تحديد مفاهيم يمكن لها أن تطلق العقل العربي في فضاء الحرية، بعد أن رزح تحت ثقل قيود التشدد والسطحية، لفترة كادت تذهب بملامحه الحقيقية.

## الترتيل

﴿ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴾ [المزمل: ٤].

هناك خلط واضح بين مفهومي **الترتيل والتجويد**؛ فإذا قلتَ لأحدهم: رتل القرآن، راح يُظهر ما لديه من خبرة وبراعة في (المد، الإدغام، القلقلة، ... إلخ).

إن ما يقوم به صاحبُنا يسمى تجويدًا، ولا علاقة له بالترتيل، فما هو الفرق بين التجويد والترتيل؟

هناك مستويات أربعة للتعامل مع النص القرآني، هي:

| المستوى الأدنى | | المستوى الأعلى | |
|---|---|---|---|
| التلاوة | التجويد | القراءة | الترتيل |

التلاوة جاءت من الفعل (تَلَوَ) وتعني تتبع المكتوب أو المسموع، ثم التلفظ به كما رأيتَه أو سمعتَه. أما القراءة فقد جاءت من الفعل (قَرَأَ) العائد إلى الجذر (قـ ر أ) المشابه لـ (قـ ر ب، قـ ر ر، قـ ر ن، ...)[1] والذي لا يكتفي بإخراج ما هو مكتوب أو التلفظ بما هو مسموع، بل محاولة إفهامه وتوضيح معانيه للمتلقي. فالمذيع يتلو نشرة الأخبار، أما الأستاذ في الجامعة فيقرأ المحاضرة، ولا يكتفي بتلاوتها.

حين أتلو عليك نَصًّا، فأنا لا يعنيني أفهمت ما قلتُه لك أم لا، أما القراءة فتتجاوز ذلك إلى دائرة الحرص على الفهم والتفهم والتفهيم، فلو طلب إلي تلاوة الآيات الأولى من سورة الفاتحة، لاستجبت للطلب بأن أقول: (الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، ...)، أما إذا طلب إلي قراءتها، فعلي أن أوضح معنى الحمد، وأفرق بينه وبين الشكر، ثم أنتقل إلى الإله لأقارن بينه وبين الرب، وإذا قلتُ (العالمين) فعليَّ أن أوضِّح دلالة جمع المذكر السالم هذا، فهل هو عالم واحد، أم مجموع عوالم؟ ثم أنتقل إلى التفريق بين الرحمن والرحيم استنادًا إلى الفرق الصرفي بين الفعلين؛ فالرحمن جاءت من (رَحَمَ)، أما الرحيم فقد جاءت من (رَحِمَ)، وهناك فرق بين رَحَمَ ورَحِمَ لأن هناك فرقًا بين فَعَلَ وفَعِلَ... وهكذا، فالقراءة، إذن، تقع في مستوى أعلى من المستوى الذي تقع فيه التلاوة.

التجويد جاءت من (جَـوَدَ)، وهو إضفاء الجودة على الملفوظ، فالتلاوة بمد وإدغام وقلقلة... أفضل من التلاوة الخالية منها والملتزمة بأحكامها، وأحكام التجويد ترتبط باللفظ وإخراج الحروف أكثر من ارتباطها بتجلي المعنى، لهذا يقع التجويد في ذات المستوى الذي تقع فيه التلاوة، وإن كان يزيد عنها قليلاً في الدرجة.

يقع (الترتيل) في المستوى الأرفع من المستويات المتعاملة مع النص القرآني، فالترتيل جاء من (رَتَلَ) المقارب للجذور (ر تـ ب، ر تـ ش، ر تـ ق، ...)، فالترتيب والرتق والرتش... كلها

---

(١) يعود هذا الأسلوب إلى الطريقة التي اعتمدها الفراهيدي (في كتاب العين) للمقاربة بين الجذور المتطابقة في فاء الفعل وعين الفعل، وكيف أن التغير في لام الفعل تبقي المعنى في ذات الإطار.

تشير إلى التصنيف وسد الفجوات و إضفاء اللمسات الأخيرة على المادة المراد البحث فيها، ولهذا نرى أن الترتيل قد أُتْبِعَ بآيات تليق بمستوى قيمته العليا ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴿٤﴾ إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥﴾ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْـًٔا وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾ [المزمل: ٤-٦].

ولعل من جملة الحديث أن نتعرض للمعنى الدقيق لمفهوم (**القول**) قبيل البدء بفصول البحث، لما في ذلك من فائدة في توضيح الفرق بين الكلام المعبِّر عن الإنسانية، والقول المرتبط بالأفعال الإلهية:

لأدوات التواصل بين الكائنات درجات، يمكن ترتيبها، ليس تصاعديًّا، بل على شكل حلقات، تستوعب الكبرى فيها ما هو أصغر منها، على النحو التالي:

- ❐ الإشارة.
- ❐ الصوت.
- ❐ اللفظ.
- ❐ الكلام.

إن أبسط أنواع الاتصال يتمثل بـ**الإشارة**، وهو ما يرسله كائنٌ إلى آخر، كرمز له معنى عند كليهما، أما **الصوت** فله تدرُّجات يمكن استنتاجها بالتفريق بين المصادر التي يأتي منها؛ فالفرق بين صوت الشجرة وصوت الحشرة، أن الشجرة صوتها يأتي من خارجها (من تحريك الريح لأغصانهامثلاً) أما الحشرة فصوتُها ذاتي؛ يصدر عنها. و يُفَرَّق صوت الحيوان عن صوت الحشرة، أن الأول صوتُه من فَمِه، أما الثانية فصوتها من جسمها (من حركة الجناحين مثلاً). و يُفَرَّق صوت الطير عن صوت الحيوان في التعدد واختصاص الحنجرة. أما الإنسان فيتفوق على الطير بالكلام.

اللفظ هو تراكيب الصوت (اجتماع صوتين أو أكثر)، وهو على نوعين: لفظ ليس له معنى، ولفظ له معنى، وما كان له معنى من الألفاظ هو ما يعرف بالكلام؛ فـ**الكلام**، كما ورد في ألفية **ابن مالك**، هو: اللفظ المـُفِيد؛

**كلامُنـا لفـظٌ مُفيدٌ كـ اسْـتَقِمْ واسـمٌ وفعـلٌ ثم حـرفٌ الكَلِمْ**

الكلام مُقتصِرٌ على الإنسان، وهذا لا يعني أن غيرَه لا يمتلك اللغة، فكل الكائنات لها لغة، وتتواصل فيما بينها، ولكنها تملك منها الإشارة والصوت، ويصل بعضُها إلى مستوى اللفظ،

ولكن ليس منها ما هو قادر على الكلام سوى الإنسان، وربما هذا ما ميزه عنها، لأن اللغة رمز، والرمز يتصل **بالتجريد** الذي لم يصله من الكائنات غير الإنسان.

ولكي لا يلتبس الأمر على القارئ بإيرادنا **القول** مرة **والكلام** مرة أخرى، لا بد من الفصل في المسألة من خلال توضيح ماهية القول وأقسامه:

**ينقسم القول إلى ثلاثة أقسام:**

١. قد يكون القولُ **كلامًا** (ألفاظا لها معان).

٢. وقد يكون القولُ **فِعْلاً** ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥] أي: جعلناهم.

٣. وقد يكون القولُ **إشارةً** ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، طُلِبَ من مريم عليها السلام أن تقول: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾، وقد نَفَّذَت مريم هذا الطلب؛ ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ ۖ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ﴿٢٨﴾ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ...﴾ [مريم: ٢٧-٢٩] لم تنطق مريم عليها السلام بأية كلمة، ولكنها مع ذلك قالت؛ لقد قالت (من خلال الإشارة).

## آدم؛ من البشر إلى الإنسان

ترتكز قصة آدم الواردة في القرآن الكريم على الجدل بين مفهومي **البشرية والإنسانية**، فآدم هو الممثل الأول لظهور الإنسان على بقعة ما من هذه الأرض، وسنرى بعد قليل كيف أن التفريق بين هذين المفهومين، سيقودنا إلى التوفيق بين ما ورد في القرآن من جهة، وبين ما توصل إليه الباحثون في أصل البشرية وتطورها من جهة أخرى.

لقد حمل الإنسان من الصفات، ما أمكن معها تمييزه عن بقية المخلوقات، التي يعتبر الحيوان أقربها إليه، من حيث القدرة على الحياة، ولعل أهمها تلك الصفة التي جعلت منه إنسانًا مُنتِجًا مادةَ وجودِه، لا بشرًا مكتفيًا بما يكتفي به الحيوان من مقومات تهبها الطبيعة.

تكثر الأقوال والآراء حول تعريف الإنسان، فمن قائل أنه (حيوان ناطق) إلى مضيف بأنه (حيوان ناطق عاقل) إلى مميز له بصفة (الضحك)... إلخ. «إن تسمية الأشياء عمل

ضروري، ولكن التسمية لا تفيدنا إلا إذا اعتبرت مُدْخَلاً للدراسة التحليلية» (غيرتز، ١٩٩٣)، فالإنسان يملك كل الصفات السابقة، ولكن التجارب تثبت امتلاك بعض الحيوانات لمعظم هذه الصفات، فهناك لغة تواصل تجمع بين الأصناف المتعددة سواء بالإشارة أو الصوت، و»القرود في تجارب كوهلر وصلت درجة الإدراك» (الأشول، ١٩٨٢)، بل لقد أثبتت التجارب أن «لبعض الحيوانات القدرة على صنع أدوات» (Stark, 2003)... ولكن يبقى للإنسان ما يميزه؛ إنه الوحيد القادر على التجريد، وبالتالي هو الوحيد الذي له تاريخ وحضارة. لقد لعبت صفة التجريد دورًا مهمًّا في بناء الإنسان، الأمر الذي انعكس بآثاره على مجمل صفاته المميِّزة؛ ابتداءً باللغة، مرورًا بعلاقاته بغيره من جنسه، وانتهاءً بسيطرته على الطبيعة المحيطة به.

بفضل صفة التجريد أصبح الإنسان قادرًا على تحرير نفسه من الواقع المادي لحاضره، متعاليًا عن طبيعته العضوية وعَالمـَيْهِ الزماني والمكاني، «جاعلاً من كل شيء - بما في ذلك ذاته - موضوعًا للمعرفة» (زايتلن، ١٩٨٩).

**إذن، يتميز الإنسان بـ:**

- اللغة (الرمز).
- العلاقة بالغير (الأسرة وامتداداتها).
- العلاقة بالطبيعة (تحقيق خلافة الله في الأرض).

## جدل الكون والإنسان

**ما الطبيعة التي كان عليها آدم قبل نفخ الروح فيه؟**

أراد الله أن يجعل له خليفة في الأرض فاختار آدم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ ﴾ [البقرة: ٣٠]. إن رأيًا كهذا سيوقفنا أمام احتمالات ثلاثة:

- إما أن الملائكة تعلم الغيب.
- أو أنها تسيء الظن بالله.
- أو أن لديها معرفة مسبقة بذلك المخلوق وما كان يقوم به من أفعال.

أما الرأيان الأول والثاني فغير مقبولين على المستوى الديني؛ ذلك أن الملائكة لا تعلم الغيب، وحاشاها أن تسيء الظن بالله، ولكن الاحتمال الثالث يُوقفنا أمام حقيقة، مفادُها أن آدم كان موجودًا قبل هذا الحدث، ولكنه كان على طبيعة الإفساد وسفك الدم. سفك الدم هو قتل ما له نفس، أما الإفساد في الأرض فلا يمكن ربطه بالنظام الأخلاقي، إذ لا تتشكل أي أخلاق قبل تشكل المجتمع.

بعد ترتيل آيات القرآن في هذا المنحى، تبين أن الإفساد متعلق بالنبات، فإهلاك النبات دون المشاركة في إنتاجه مرة أخرى هو نوع من الفساد. فآدم ذاك لم يكن لاحِمًا فقط، بل عاشِبًا أيضًا، يعرف النبات ويأكله، وهذه مِيزَة بيولوجية قليلٌ جدًّا من الحيوانات من يمتلكها[١].

هذا الذي كان على تلك الطبيعة، حدث له تغيُّر جذري، وإذا تتبعنا الآيات التي تشير إلى ذلك التغير وجدناها ترتبط ارتباطا وثيقا بمسألة الروح:

- ما الروح؟
- هل الروح هي الحياة؟
- هل هنالك فرق ما بين الروح والنفس؟

نقرأ في سورة السجدة: ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ ... ﴾ [السجدة: ٧-٩].

**تشير هذه الآيات إلى مراحل أربع:**

١. البداية كانت الطين.

٢. السلالة المُنْشِئَة للنَّسْل.

٣. التسوية.

٤. نفخ الروح.

---

(١) يسمى هذا النوع من الكائنات الحية بـ الحيوانات القارتة، وهي على نوعين: قارتة مائية وقارتة برية. لمزيد من الاطلاع؛ راجع: عجان، اسكندر، المدخل إلى علم الحيوان، ط ٢، دمشق، جامعة تشرين، ١٩٧٦، ص ٣٨.

نلاحظ أن هناك مرحلتين تفصلان ما بين الطين والروح: (الطين)... ثم... (السلالة من الماء المهين)... ثم... (التسوية).... و... (نفخ الروح). (ثم) في اللغة العربية لا تعني التتابع السريع؛ لقد كانت هناك فترتان طويلتان ما بين الطين والسلالة أولاً، وما بين السلالة والتسوية ثانيًا، أما (و) فهي أقصر زمنًا من (ثم)، وكأن المرحلة المتعلقة بنفخ الروح كانت أقرب إلى التسوية من تلك الفاصلة ما بين التسوية ذاتها وكل من السلالة والطين.

النسل والسلالة تعني أن هناك عملية تزاوجية بين ذكر وأنثى، وعملية كهذه لا تكون إلا بين كائنات حية؛ لقد كان الإنسان حَيًّا قبل مرحلتي التسوية ونفخ الروح.

**إذا أجرينا التقسيم السابق على الموجودات الحية وجدنا:**

| طين | سلالة من ماء مهين | تسوية | روح |
|---|---|---|---|
| نبات، حيوان، إنسان | حيوان، إنسان | إنسان | إنسان |

لنمعن النظر في آيات أخرى؛ يقول تعالى في سورة ص: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [ص: ٧١-٧٢]، لقد جاء شرط السجود مقترنًا بالتسوية ونفخ الروح؛ لا يكون السجود إلا بعد التسوية ونفخ الروح:

| البشر | | الإنسان | |
|---|---|---|---|
| طين | سلالة من ماء مهين | تسوية | روح |

إن الحدود الفاصلة بين البشر والإنسان هي التسوية ونفخ الروح، وهذا يخالف صراحة تلك القصة المتداولة، والمأخوذة أصلاً من النصوص التوراتية، والتي مفادُها أن الإنسان خلق من طين ولم يصبح ذلك الطين حيًّا إلا بعد نفخ الروح فيه؛ «خلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلق البشر... وجبل الربُّ الإلهُ آدمَ تُرابًا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة. فصار آدمُ نفسًا حيَّة... وكانت شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشر في وسط الجنة... وأوصى الربُّ الإلهُ آدمَ فقال: من جميع شجر الجنة تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. فيوم تأكل منها موتًا تموت... وبنى الربُّ الإلهُ امرأةً من الضِّلع التي أخذها من آدم... فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت زوجَها أيضًا، وكان معها فأكل، فانفتحت أعينُهُما فعرفا أنهما عريانان، فخاطا من ورق التين وصنعا لهما مآزر» سفر التكوين.

إذا كان ليس هناك من علاقة للروح في مسألة الحياة، فكيف كان الإنسان حيًّا قبل وجود الروح فيه؟

إن إجابة سؤال كهذا، تدفع إلى البحث في معنى النفس، فالنفس هي أداة الحياة، وهي موجودة في كل من الإنسان والحيوان على حد سواء. فالحيوان حي - كما الإنسان - بالنفس:

| البشر | | | الإنسان | | |
|---|---|---|---|---|---|
| طين | و | نفس | بشر | و | روح |

ولكننا لم نقف حتى الآن على إجابة السؤال المطروح منذ البداية؛ ما هي الروح؟ وهل للحيوان (للقط مثلاً) روح؟

إذا سألتُك: ما هي الروح؟ فإن أمامك إجابتين لا ثالث لهما؛ فإما أن تقول: (أعرف ما هي الروح) و إما أن تقول: (لا أعرف).

إذا قلتَ: أعرف، طلبتُ إليك أن تعطيني تعريفًا لها... وينتهي الأمر، أما إذا قلت: لا أعرف، فعليك عندئذٍ أن تلتزم بما ورد في الكتاب - إذا كنت مؤمنًا بالكتاب - فيما يتعلق بهذه الكلمة؛

**إن كلمة (الروح) لم ترد في المصحف إلا في مواضع ثلاثة:**

- ❑ آدم ومن بعده ذريته ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ﴾ [الحجر: ٢٩].
- ❑ مريم والكلمة المتعلقة بإيجاد المسيح ﴿ وَٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا ﴾ [الأنبياء: ٩١].
- ❑ الروح القُدُس، الذي هو جبريل ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤].

لم يرد لفظ الروح في أي موقع آخر تعدَّى الثلاثة مواضع هذه[١]، فأيُّ زيادة عليها هي نوع من الافتراء والتعدي على ما ورد في النص القرآني، ... لم يقل الله أن للقِطِّ روح، أما إذا سألت فكيف يحيا إذن؟... فإن الإجابة ستكون: إنه يحيا بالنفس.

---

(١) وهذا لا يعني أنها لم ترد إلا في هذه الآيات الثلاث؛ لقد وردت في آيات كثيرة في المصحف الشريف، ولكنها لم تتعد الأنواع الثلاثة هذه.

زِدْ على ذلك أن الموت لم يرد - ولو لمرة واحدة - مقترنًا بالروح، بل كان ذلك الاقتران بالنفس فقط؛ ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ [العنكبوت: ٥٧]، ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١٤٥]، ﴿ قُلْ فَٱدْرَءُواْ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٦٨]، ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [الزمر: ٤٢]...

و إذا اختار المرء أن يكون من أصحاب الإجابة الأولى (أعرف ما هي الروح)، فمن اليسير عليه التصريح بما أشارت إليه الآية ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]، فالروح هي أداة العلم، وأداة العلم هي العقل.

بفضل الروح تعلم الإنسان الأسماء ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]، ولقد أصبحت لديه القدرة على الإِنْباء ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ﴾ [البقرة: ٣٣]، لقد أصبح قادرًا على التعالي من خلال جعل كل تفسير يتَّسِم بطابعين: «إنه، وهو يتحقق من المعلوم انطلاقًا من المجهول، يؤسس المجهول انطلاقًا من المعلوم» (هيدجر، ١٩٩٥).

**علم الأسماء:**

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ... ﴾ [البقرة: ٣١-٣٣].

الأسماء هنا هي السمات وليس المسميات، فلو كانت المسألة مقتصرة على أن تلك شجرة، وذلك حجر، وتلك غيمة، ...إلخ، لكان الخطاب متصلاً بالخبر (أخبرهم... قُل لهم) لا بالنَّبأ، وهناك فرق كبير بين علمي بأن هذا ماء، وبين معرفتي بالسمات التي يمتلكها الماء. لقد تفوق آدم بقدرته على التنبؤ، والتنبؤ أمر متصل بمعرفة السمة أكثر من اتصاله بالمسمى.

إن العلم بالأسماء هو ما مكَّن آدم من فهم طبيعة الموجودات، ولقد تطوَّر هذا الفهم، وتطورت أدواتُه، لتصل حدود المعرفة، التي رشَّحت آدم ليكون خليفة لله في الأرض.

فما هي الخلافة؟ وما الدور الذي مثلته الملائكة في مسألة الاعتراض على تلك الخلافة؟

## طبيعة الملائكة

يبدو أن الاختلاف على طبيعة الملائكة قد رافق التفكير الإنساني منذ البداية، **فالمَلَك** مفهوم تداولته الإنسانية منذ عهد نوح عليه السلام، حيث ذكر القرآن شيئًا من الخطاب الموجه من نوح إلى قومه؛ ﴿ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّى مَلَكٌ ﴾ [هود: ٣١]. ولقد توارى هذا المفهوم واتخذ صفته العلوية، بحيث أصبح مثارًا للجدل وضرب الأمثال في كثير من الأمم التي تعرض القرآن لقصصها. وإذا نظرنا إلى طبيعة الصراع الذي خاضه الإنسان القديم، فسنجده صراعًا مريرًا مع مظاهر الطبيعة، لقد أهلك قومَ نوح الماء، وأهلكت عادًا **الريح**، ثم قصَّرت ثمودُ في مسألة السيطرة على مصدر الماء وتنظيمه فهلكت أراضيها، **بالصَّيْحَة** حينًا، **وبالدَّمدَمة** حينًا آخر.

ولقد لجأت الأمم القديمة إلى **الكهانة** في محاولة للسيطرة على تلك المظاهر، فكانت الرموز الدينية الأولى ممثلة ببَشَر يدَّعون العلم والسيطرة على تلك الظواهر، فكان هناك **ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر**... ثم تطورت المسألة وصولاً إلى افتراء الآلهة(١). ولم تكن دعوة أي نبي من الأنبياء إلا إرجاعًا للإنسان إلى الوحدانية، وعودة إلى التزام مبدأ **الشكر**(٢) الذي يديم النعمة في مقابل **الكفر** الذي يبددها.

---

(١) في الملاحم القديمة، يتجلى الصراع بين الإنسان ومظاهر الطبيعة من خلال تجسيد تلك المظاهر برموز إلهية. وهذا ما نراه في ملحمة جلجامش، ورحلة العودة التي خاضها أوذيسيوس من طروادة إلى موطنه إثيكا... وسنتبين من خلال هذا البحث أن مفهوم الإله (سواء عند اليونان أو في بلاد الرافدين، وغيرها) يقترب كثيرًا من مفهوم الملاك الوارد في القرآن الكريم.

(٢) للوقوف على معنى الشكر، لا بد من المقابلة بين مفاهيم (الشكر والذِّكر) / (الشكر والكفر)؛ يقول تعالى في سورة الفرقان: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ خِلۡفَةً لِّمَنۡ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوۡ أَرَادَ شُكُورًا ﴾ [الفرقان: ٦٢]، فالليل للتذكُّر، أما النهار فهو للشكر، ومن المعروف أن الليل للراحة والسكون، والنهار للعمل والكَدْح، فما معنى الشكر إذن؟ كيف يمكن أن تشكر الله على تفاحة أكلتَها؟ أو شربة ماء غرفتَها كَفُّك من نبع ماء؟ إذا اكتفيتَ بقول: (الحمد لله)، فإن ذلك شكل من أشكال الذِّكر، أما إذا أردت أن تشكر، فعليك أن تقوم بعمل يدل على ذلك، عليك أن تزرع تفاحة، تِسقي شجرة التفاح، تقلِّمُها، ... عليك أن تَصُفَّ حجارةً تحفظ الماء حول النبع، أن لا تلقي في الماء ترابًا لتعكر صفوَه... بهذا يمكن لك أن تحقق معنى الشكر.

إذا تتبعنا الجذر (شـ كـ ر) في كل الآيات الواردة في المصحف الشريف، نجده يدور في إطار هذا المعنى؛ لقد كان النبي نوح عليه السلام شكورًا ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَبۡدًا شَكُورًا ﴾ [الإسراء: ٣]، لأنه بنى سفينة، وبناء السفينة يحتاج إلى الكثير من الجهد من تجميع للألواح، وتنظيم للأغصان وربطها بالدُّسر. ويُورد السرد القرآني أمثلة=

إن تحقيق الخلافة مرتبط باكتشاف القوانين الكامنة وراء تلك المظاهر، ولقد أخبر القرآن أنها قوانين ثابتة، على الإنسان أن يبحث ويتفكر فيها ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الروم: ٨].

إن نظر الإنسان وتمعُّنه فيما حوله من المخلوقات، هو ما مكنه من اكتشاف طبيعتها، واكتشاف تلك الطبيعة مكنته من السيطرة عليها. لقد أطلق القرآن على ذلك مفهوم (الملكوت)، وهو الصيغة الشاملة والجامعة للفظة (الملك) المفردة؛ ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]... ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٥-٧٩].

تتداول الأدبيات الإسلامية مفهوم **المعجزة** على أنها **خارقة للطبيعة**، على الرغم من الاتفاق على تعريفها بأنها **خارقة للعادة**، ومن هنا ستختلف النظرة إلى المعجزة التي جاء بها النبي؛ أهي

---

= مشابهة لنوح عليه السلام في مسألة الشكر؛ فـ آل داوود كانوا شاكرين، لأنهم كانوا يعملون على تشكيل الحديد والنحاس ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ ۚ ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ: ١٣]، هذا إضافة إلى الأعمال المتصلة بالبناء في البرّ واستخراج الحِلْية بالغوص من البحر ﴿كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ ﴾ [ص: ٣٧]، كما أن قلَّة الشكر في بعض الأقوام قد أدّت بهم إلى الهلاك، كما حدث في قصة سَبأ بانهدام السَّدِّ عليهم ﴿وَظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴾ [سبأ: ١٩].

والكفر - في القرآن - ضد الشكر، فالأقوام العاملة هي الأقوام الشاكرة، أما تلك المُستهلِكة فقط فمصيرها إلى الهلاك ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ ﴾ [إبراهيم: ٢٨]، لأن النِّعَم لا تدوم أو تزيد إلا بالشكر ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ ﴾ [إبراهيم: ٧]. لقد أورد القرآن حقيقة - ربما كانت عامة - عبر مسيرة طويلة من حياة البشرية ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ: ١٣]، ولكننا ننظر الآن إلى المجتمعات والشعوب - خصوصًا بعد دخول العصر الصناعي - فنرى دقة الوصف فيما يتعلق بمفهوم الشكر؛ فالشعوب الأكثر دوامًا على النعمة هي الشعوب الأكثر شكرًا، لأنها الشعوب الأكثر عملاً، أما تلك التي لا تعمل وتكتفي بالحمد اللفظي، فهي الشعوب الأكثر عالةً على الشعوب الأخرى.

إن الذي يبني مصنعًا هو الأكثر شكرًا لله من الذي يبني مسجدًا، أما الذي يبني مسجدًا فهو الأكثر ذِكرًا، قال تعالى: ﴿ فِى بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ ﴾ [النور: ٣٦].

خرق للقوانين التي أمر الله باكتشاف ثباتها، أم أنها كشف لبعض تلك القوانين، لدفع المعرفة باتجاه وحدة الوجود، القائم على ثباتها؟.

كل ملك له وظيفة مُقدَّرة له، وهي ثابتة بالنص القرآني، فالملائكة مجبولون على الطاعة، ولا ينبغي لهم العصيان ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [التحريم: ٦]. والله بيده الملكوت ﴿ فَسُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [يس: ٨٣]. من هنا يمكن النظر إلى العلاقة الرابطة بين الله والملائكة؛ ﴿ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [البقرة: ٣٠]. فالملائكة المسبِّحة بحمد الله، حفاظًا على ديمومة الحركة في جميع الموجودات، هي التي تحقق التقديس له.

الملائكة تقدِّسُ لله، لا تقدس الله!

جاء القَدْس من (قـ دَ سَ)، وهو مقارب في المعنى لـ (قـ د ح، قـ د د، قـ د ر، ...)، والقَدْس والقَدّ يشيران إلى اقتطاع الجزء من المجموع الكلي، تقدِّسُ الملائكة لله، لأن كل ملك منها يشكل جزءًا في منظومة الكل المتكامل.

وكأن هناك قانونًا شاملاً لكافة الظواهر الطبيعية مجتمعة، يمكن أن نطلق عليه (المعرفة الكلية)، يشكل كل ملك جزءًا منه، فإذا انتظم المجموع تحققت المعرفة الكلية الشاملة.

لقد أورد القرآن مسألة الخلافة مرتبطة بالجدلية الأولى للكون والإنسان، وإذا استندنا للمعنى الدقيق لـ (القول) الوارد في الآيات، رافعين منزلته من مستوى الخطاب المباشر، سنجد أن تلك الآيات تتحدث عن وقائع حدثت بالفعل، في مسيرة الإنسان، الذي سلك درب خلافة الله في الأرض، متسلحًا بالروح (العقل)، ومسيطرا على مظاهر الطبيعة من خلال فهمها وقدرته على التنبؤ بسماتها.

## التفكير الملائكي

﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ ﴾ [فاطر: ١].

يكثر الخلط بين **الفَطْر** و**الخَلْق** بنسبة تتجاوز الخلط بين **الخَلْق** و**الجَعْل**، وإذا بدأنا بقضية

الفطر، مفصِّلين ما طرحه **ابن رشد في فصل المقال**[١]، فإن «الموجود الذي لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء» هو الكون بعناصره الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب)، فهذه - حسب النص القرآني - هي التي وجدت من العدم، ووُجِدَ الزمان بوجودها، لأننا نعرف الزمان من خلال معرفتنا بما يدل عليه، فهو مرتبط بالنجم والشمس والقمر؛ فشروق الشمس من موضع واحد مرتين هو ما يضبط اليوم، ومنازل القمر هي ما تضبط الشهر الهجري، ودخول الشمس في أحد الأبراج ثم خروجها منه هو ما يشير إلى الشهر الشمسي، وعند اكتمال قطعها اثني عشر بُرْجًا يكتمل مقدار السنة الشمسية ...

من غير شمس وقمر ونجوم لا وجود للزمن، ومن العبث والمغالطة أن نسأل: ماذا كان قبلها؟ لأن القَبْل والبَعْد أمور متصلة بالزمن، ولا وجود لأحدها بعدم وجوده، لأن الزمن أصلاً غير موجود إذا لم تكن تلك الثلاثة موجودة.

هذا عن الفَطْر، أما الخلق فهو ما يتعلق بالأمور المحدَثة، التي وجدت من شيء غيرها، ولها فاعل، والزمان متقدم على وجودها.

أما الفرق بين الخلق والجعل؛ فالخلق: تغيُّر في بنية الشيء، فالإنسان المخلوق من الطين يختلف في بنيته عن بنية الطين، أما الجعل فهو عملية التغيُّر في الصيرورة؛ فالقول الموجَّه إلى إبراهيم عليه السلام ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] لا يعني أن إبراهيم لم يكن موجودًا قبل ذلك، لقد كان موجودًا لكنه لم يكن إمامًا، لقد صار إمامًا بجعله كذلك، والآية التي يقول الله فيها ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠]، لا تعني أن البشر لم يكن موجودًا، لقد كان موجودًا، ولكنه لم يكن مُهَيًّأً ليصبح خليفة، لقد أصبح خليفة حين نفخت الروح فيه فصار إنسانًا.

ولقد جعلت الملائكة رُسُلاً، ليصبح الإنسان قادرًا على تفهُّم الرسالة التي يحملها كل ملك

---

(١) أما مسألة قدم العالم أو حدوثه فهنالك ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة، فأما الطرف الواحد فهو: موجودٌ وُجِد من شيء غيره، وعن شيء ـ أي عن سبب فاعل ـ ومن مادة، والزمان مُتقدمٌ عليه - أعني على وجوده - وهذه في حال الأجسام التي يُدرك تكونها بالحس مثل تكون الحيوان والنبات... إلخ، فهذا الصنف من الموجودات مُحدَث. وأما الطرف المقابل لهذا فهو: موجودٌ لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدَّمَهُ زمان، وهذا هو الموجود القديم المدْرَك بالبرهان وهو: الله. أما الواسطة فـ: موجودٌ لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء - عن فاعل - وهذا هو العالم بأسره

من الملائكة. ومن الجدير بالذكر أن الرسالة لا تقتصر دومًا على الوحي الناقل للمعرفة، والممثل بالملك جبريل عليه السلام، ولكنها تتدرج لتبدأ بالإرسال الشامل لكثير من الموجودات؛ فالرياح مرسلة (سواء أكانت لواقح، أو صَرْصَرًا، أو حاصِبًا، أو عقيمًا، أو بِشْرًا ومبشِّرة، أو قاصفًا، أو مثيرةً للسحاب)، والسماء مرسلة (مدرارًا، وحُسبانًا)، والشياطين مرسلة على الكافرين تؤزُّهم أزًّا، والمرسلات الأخرى كثيرة، سواء أكانت ظواهر طبيعية (الطوفان، سيل العَرِم، الصيحة، الصواعق، الشُّواظ من النار والنحاس، الحجارة من الطين، ...) أو كانت مخلوقات (الجراد والقُمَّل والضفادع)، أو متعلقات بالأنفس الحية (الرِّجْز، الأنفس التي لا يقبضها الموت في النوم، الحافظين والحفظة)... إلى أن تصل الرسالة إلى المستوى البشري المتمثل بالرسول الإنسان.

وينطبق هذا التدرج على ما يعرف بـ (النُّذُر)، ليكون النذير في البداية ظاهرة طبيعية ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ﴾ [الملك: ١٦-١٧]، ثم ينتقل ليشمل المخلوقات ﴿وَلَقَدۡ جَآءَ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ ٱلنُّذُرُ﴾ [القمر: ٤١]، حتى يصل في النهاية إلى مستوى النبوة المتمثلة بالبشر الرسول ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلۡوَحۡيِۚ وَلَا يَسۡمَعُ ٱلصُّمُّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ [الأنبياء: ٤٥].

وأما قوله تعالى ﴿وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ﴾ [فاطر: ٢٤]، فليس تعميمًا يقتصر فيه النذير على المستوى الأعلى المتمثل بالبشر الرسول، فالنُّذُر قد تتدرج وتتنوع لتشمل الظاهرة الطبيعية وطبائع المخلوقات، ويمكن لكثير من الشعوب والأمم (قديمة كانت أم حديثة) أن تتوصل إلى بناء قوانينها (سواء أكانت مادية «مرتبطة بعلاقتها بالطبيعة» أو معنوية «مرتبطة بتطوير النظم الاجتماعية») دون أن تكون مستظلة برسالة سماوية.

لنرجع الآن إلى قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجۡنِحَةٖ مَّثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُۚ﴾ [فاطر: ١]، وقبيل الدخول إلى المعنى المراد من وراء (المثنى والثلاث والرباع)، لا بد من الوقوف على المعنى الدقيق لمفهوم (الجناح).

في اللغة العربية، غالبًا ما تسبق الصفات الأسماء، ولكن الصفة إذا ثبتت تصبح اسمًا. وإذا نظرنا إلى أسماء الله الحسنى، سنجدها مشيرة إلى صفات، ولكن الصفة ثابتة، فمن صفة الله الرحمة، ولكن الله دائم الرحمة، لهذا فاسمه (الرحيم)، ومن صفاته أيضًا الهيمنة، ولأنه مهيمن دائمًا، فمن أسمائه (المهيمن)... وهكذا.

لقد سمت العَرَبُ اليَدَ يَدًا، لأنها العضو المتصف بالقدرة، وسموها يمينًا لأنها تحمل صفة القوة. وحين نظروا إلى ذلك العضو في الطائر، الذي إن ما حَرَّكَه جَنَحَ به وغيَّر اتجاهَه، أطلقوا عليه اسم (جناح)، فالجناح (الذي هو مفرد أجنحة) هو المسؤول عن الجَنْح (أو الجنوح).

والجَنْح في التفكير الإنساني، المتصل بالملائكية، يقع في ذات الدائرة؛ فالماء مثلاً له طبيعة وقوانين ثابتة، والريح أيضًا لها قوانين وطبيعة ثابتة. فإذا جنح الفكر الإنساني عن الاتجاه الأحادي في التفكُّر بطبيعة كل من الماء والريح، ودمج ما لديه من معرفة في مستوى (المثنى)، وصل عن طريق ذلك إلى صنع المركب الشراعي (الذي يُظهِرُ قدرة الفكر على الاستفادة من ظاهرتي الماء والريح معا).

في عهد النبي نوح عليه السلام، استطاع الإنسان أن يتغلب على الظاهرة المهلكة للماء عن طريق بناء السفينة، ولكنها كانت فُلْكًا جارية، ومشحونةً تلعب بها الأمواج، وتتحرك تبعًا لحركة تيار الماء. ثم تطور الأمر في الأمم اللاحقة لتصبح السفينة مُزجاة (تستخدم الشراع المدفوع بالرياح)... وفي عصرنا هذا، نرى صنع السفن لا يقتصر على مادة الخشب، ولا يتم الاعتماد على الريح في دفعها وتوجيهها.

إن مستوى الجَنْح في الصناعة الحديثة يتجاوز الثُّلاث والرُّباع، وربما يتطابق مع ما تحدثت عنه الآية ﴿يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾؛ تُنتج المصانع الآن مُحركًا لسيارة، تعرف قبل أن تخرجها من المصنع، كم المسافة التي ستقطعها بذلك المحرك، ويمكن لها أن تنتج إطارًا تعرف بدقة كم من الكيلومترات سيتحمل قبل أن يلحقه الخراب.

## الركوع والسجود

يرد معنى السجود في معظم المواقع الواردة في المصحف الشريف، متجاوزًا صورة الهيئة، الممثلة بإلقاء الجبين والكفين والركب وأعظم أصابع القدم ملاصقة للأرض، إنه يتجاوز ذلك إلى الحديث عن طبيعة كامنة في كثير من الموجودات؛ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]، ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٤٩]... إلى غيرها من الآيات الكثيرة المشيرة إلى ذلك.

والمستقرئ لمجمل الآيات المتحدثة عن الطبيعيات، لن يفوته تلمُّس ما تحمله من معنى الانقياد والطاعة، وكأن السجود هو الاستجابة الطبيعية لما يكمن في المخلوقات من قوانين ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، ومن هنا يمكن النظر إلى الآيات الواردة في سورة الرحمن ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾؛ فالحركة الدائبة لكل من الشمس والقمر، وما ينتج عنها من كمية الضوء، هي التي تثير الاستجابة الطبيعية عند النبات، سواء أكان نجما[1] أم شجرًا، فإذا كان هناك ضوء، فلا يملك النبات غير التفاعل مع تأثيره في مجساته المستجيبة له.

وتقع الملائكة في الإطار ذاته، فهي ليست ساجدة لله فقط ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، بل واقعة في دائرة السجود للجنس الآدمي، الذي ينبئ بالأسماء، وله القدرة على تطوير المعرفة المتصلة بالجناح إلى المثنى والثلاث والرباع، والزيادة على ذلك.

ويخضع السجود في الذهنية الواعية لمسألة الإرادة، فالتعامل مع القضايا المرتبطة بالنظر إلى القوانين الثابتة (سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية) تتفاوت بين الناس، لأنها ترتبط بحرية الاختيار، وقد يتخلى الإنسان عن المعرفة الأشمل ليتمسك بالمستوى الأدنى، فيعتبر الظاهرة الطبيعية (الخاضعة أصلا للقوانين) هي الحد المطلق، ليقوده مستواه المعرفي إلى السجود لها ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧]، وقد تمضي فترة يُخضع الإنسان فيها معرفته للاختبار، ويُبدي مقدارًا كبيرًا من المقاومة قبل أن يخضع في النهاية؛ كما حدث في قصة إخوان يوسف عليه السلام، الذين تمسكوا وحرصوا، في البداية، على ديمومة قوانين البَدَاوة الطامحة إلى وراثة المشيَخَة ورئاسة القبيلة ﴿ٱقْتُلُوا۟ يُوسُفَ أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾ [يوسف: ٩]، ثم انتهى بهم المطاف ليلتحقوا بأخيهم المقيم في أرض مصر الزراعية، فكان من يوسف أن ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وكان من إخوته أن ﴿وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ١٠٠].

**هذا هو مفهوم السجود، فما الفرق بينه وبين الركوع؟**

إذا جاز لنا اختزال مسألة الركوع فيما أوردته آيات القرآن، فيمكن الاستشهاد بقصة

---

(١) النجم: هو النبات الذي لا ساق له.

النبي داوود وابنه سليمان عليهما السلام ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُواْ ٱلْمِحْرَابَ ۝٢١ إِذْ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُواْ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ۝٢٢ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ۝٢٣ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩﴾ [ص: ٢١-٢٤].

**لقد استعجل النبي داوودُ الحُكْم، فماذا كانت النتيجة؟**

يتحدث القرآن هنا عن ضرورة تطوُّر الأحكام، إذا انتقل المجتمع من حالة البداوة إلى الزراعة، فالبدوي يعتبر النبات الخارج من الأرض حقًّا لماشيته وقطعانه، ترعاه كيف ومتى تشاء. ولكن في الأرض الزراعية، لا بد من إعادة النظر في هذا الحق، فالفلاح هو من يزرع الأرض، ولا يعود النبات مشاعًا، والاستفادة من الأغنام لا تبقى مقتصرةً على عددها ومنتجاتها الأولية، فالنعجة الواحدة عند الفلاح، ربما تشكل نسبة من حياته الاقتصادية، ترتفع كثيرًا عن النسبة التي تشكلها في القطيع الذي يملكه البدوي.

إن إطلاق حكم بدوي في مجتمع زراعي سيشكل خطأً فادحًا، لذلك جاء الخطاب القرآني في وصف حالة النبي داوود عليه السلام ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩﴾ [ص: ٢٤]. لقد تيقَّن داوود من خطأ حكمه، العائد إلى عدم تقديره لظروف الاختلاف، بين مجتمعي البداوة والزراعة فـ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾.

الركوع هو أن أخضع لقانون الظاهرة بعد إدراكي الواعي لسبب وجوده، وهذا هو الحد الفارق بينه وبين السجود؛ فالسجود هو الإيمان بأن شيئًا ما صحيح ومثالي ويستحق الخضوع أمامه، أما الركوع فهو أن أفعل ذلك، مع إصراري على إدراك ومعرفة لماذا وكيف هو كذلك.

عند هذه النقطة، يمكن إعادة النظر في مسألة الركوع، كما كنا قد أعدنا النظر في قضية السجود، وتحريرها من الصفة المقتصرة على الهيئة، فالركوع يتجاوز تلك الحركة المؤداة في الصلاة، ليصل في كثير من المواقع إلى مستوى التفكير؛ علينا أن نطبق الركوع في تفكيرنا، أن لا نتخلى عن التمسك بالسؤال (لماذا وكيف يحصل ذلك؟).

عند هذا المستوى يمكن أن يتجلى المعنى الدقيق للملائكية، ويمكن لنا أن نتعرف كيف تسجد **الطبيعة** في التفكير الإنساني، إذا تمسك ابن آدم بمفهوم **الركوع** وهو يفكر، ويسير في درب خلافة الله في الأرض.

## خاتمة

تتشعب المواضيع الفكرية المتصلة بنص القرآن الكريم، وربما سيطول الحديث في كثير من التفاصيل المتعلقة بموضوع الملائكية. ولعل هذا البحث قد قدم رؤية، يمكن أن تعين الباحث للوقوف أمام قضايا، هي على قدر من الأهمية في مجال التنظير المعرفي. ولكي لا تكون الدراسة مبتورة، لا بد من التعرض (باختصار شديد) لقضايا ثلاث:

### البشر الملائكة:

ليتسلح الباحث بالشجاعة، وهو يحاور في موضوع إمكانية تجسيد الملك؛ فما أورده القرآن حول إمداد المؤمنين بالملائكة في معركة بدر ﴿ **وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾ بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا۟ خَآئِبِينَ** ﴾ [آل عمران: ١٢٣-١٢٧]... ﴿ **إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿٩﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ﴿١١﴾ إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ** ﴾ [الأنفال: ٩-١٢].

ألا يثير الانتباه ذلك التردد في تحديد العدد؛ فهو مرة ألف، ومرة أخرى ثلاثة آلاف قابلة للزيادة إلى خمسة، ولقد أحيط الموضوع كله (سواء في سورة الأنفال أم في آل عمران) بوصف دال على طبيعته ﴿ **وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ** ﴾ [آل عمران: ١٢٦].

كان عدد المشركين في معركة بدر في حدود الألف مقاتل، فهل المقاتل المشرك بهذه القوة، بحيث لا يطمئن المؤمن إلا إذا كان هناك ثلاثة أو خمسة من الملائكة ضِدَّه؟! أليس من الأَوْلى أن نوسِّع دائرة التأويل، لتضع الملائكية في إطارها المادي، المفيد فعلاً في خطط الحرب والمواجهة؛ إن الحفاظ على هدوء الأعصاب (بالنوم قُبيل المعركة)، ثم الضرب فوق الأعناق، والفتك بأشد الفرسان من الطرف المقابل، هي الأمور التي تقود إلى النصر. لقد حاصر المؤمنون آبارَ الماء، وقاتلوا (لأول مرة في جزيرة العرب) بطريقة الصفوف المنظمة والمتنقِّلة، كما كان لهم القدرة على ضرب كل بنان (حين بدأ الأمر بـشيبة وعتبة والوليد، ثم امتد إلى أمية بن خلف... وهكذا)، إنها الظروف الموضوعية التي تُمكِّن جماعة صغيرة، من التغلب على جماعة، تفوقُها عددًا وعُدَّةً.

و ينسحب هذا الأمر على ما أورده القرآن في قصة ضيوف إبراهيم عليه السلام ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ﴾ [الذاريات: ٢٤]. لم يقم أولئك المرسلون بما هو خارق للطبيعة، ولكنهم كانوا ممن لديهم معرفة أكثر تقدمًا مما لدى البيئة التي عاش فيها إبراهيم عليه السلام؛ لقد كان لهم خبرة الاستدلال عن طريق الرائحة ﴿فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُۥ فِى صَرَّةٍ[1] فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ [الذاريات: ٢٩]، كما أنهم أخبروا مُضيفَهم بأمر، ربما لم يكن هو أو امرأته على علم به؛ فالضَّحِك (الذي هو الدورة الشهرية التي تأتي المرأة ﴿وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا﴾ [هود: ٧١] يدل على أن المجال ما يزال مُتاحًا أمامها للحمل والإنجاب، وقولها عن نفسها بأنها (عجوز) يشير إلى ظنها بعجزها عن الحمل، وليس بالضرورة أن يشير إلى العمر الذي بلغته.

**القراءات:**

لا بد من الاطلاع على القراءات (وهو علم ذو اعتبار عند من يدرسون الشريعة وعلوم القرآن) فالآيات المتعلقة بسرد قصص الملائكة، لها قراءات توسِّع دائرة التأويل؛ فالآية الثانية بعد المائة من سورة البقرة ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ﴾ [البقرة: ١٠٢] لها قراءة أخرى؛ (وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ

---

(١) الصَّر: الرائحة؛ «يُقال للقطعة من المسك: الصُّرار. قال تعالى: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ [البقرة: ٢٦٠] و إنما قيل له ذلك لأنه يجذب حاسة من يشمُّه إليه» (ابن جني، ٣٩٢هـ)

سُلَيْمَانُ وَلَـكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ)، والآية الحادية والثلاثون من سورة يوسف ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَـٰشَ لِلَّهِ مَا هَـٰذَا بَشَرًا إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١] لها أيضًا قراءة أخرى؛ (فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّهِ مَا هَـذَا بِشِرًا إِنْ هَـذَا إِلاَّ مَلِكٌ كَرِيمٌ).

**الملأ الأعلى:**

لم يكن إبليس وحدَه هو الذي لم يسجد لآدم ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّـٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٣٠-٣١]، هناك ملائكة لم تسجد لآدم، لا تدل عليهم الآية السابقة فقط[1]، بل في آيات القرآن الأخرى ما يؤيد ذلك؛ ﴿قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥]. لقد كان إبليس من المستكبرين، ولكن الآية تشير إلى طرف آخر أيضًا ﴿أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾، فالعالون هم الملائكة الذين لم يسجدوا لآدم، وإذا تساءلنا عن أولئك الملائكة؛ من هم؟ فربما يجوز لنا القول إنهم (حملة العرش الثمانية) أو ربما هم الموصوفون في القرآن بـ (الملأ الأعلى). ربما ملك الموت أحدهم (فسِرُّ الموت ما يزال عصيًّا على فكر وسيطرة الإنسان)... ولعل جبريل (الروح القدس) هو الملك الأبرز من أولئك الملائكة، لأنه الملك المختص بنقل المعرفة (الوحي).

وإذا نظرنا إلى طبيعة المعرفة، وجدناها تقع دائمًا في المتحوِّل، فهي لا تثبت إلا في لحظة الصَّيْر، ثم تعود لتمتد وتتسع، لتنتقل إلى آفاق أوسع وأكثر امتدادًا. ولقد كان القرآن دعوة صريحة، لإبقاء المعرفة في المستوى الذي يليق بمنزلتها وآفاقها الرحبة؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

وما أَجْدَرَ هذا المقام بما قاله الإمام الشافعي رحمه الله:

كلـمَّا أدَّبَـني الدَّهـرُ — أراني نقـصَ عقــلي
وإذا مـا ازددتُ عِلما — زادني عِلـمًا بجَهـلي

---

(١) كلمة (أجمعون) تقلل من كلمة (كلهم)؛ فلو قيل (سجد الملائكة كلهم) لدل ذلك على أن كل الملائكة قد سجدت، ولكن كلمة (أجمعون) بعد (كلهم) تدل على أن الذين سجدوا هم فقط الذين كانوا مجتمعين عند وقوع ذلك الحدث.

# المصادر والمراجع

- المصحف الشريف.

- الكتاب المقدس.

- ابن جني، أبو الفتح (٣٩٢هـ). **الخصائص**، دار الجليل، بيروت.

- ابن رشد، أبو الوليد؛ محمد بن أحمد (٥٩٥هـ). **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دار مكتبة التربية، بيروت.

- ابن عقيل، بهاء الدين (٦٧٣هـ). **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، دار الفكر، بيروت.

- الأشول، عادل، (١٩٨٢). **علم النفس النمو**، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة.

- زايتلن، ارفنج، ١٩٨٩، **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع**، ترجمة محمود عودة وابرهيم عثمان، ذات السلاسل، الكويت.

- جلجامش، (٢٣٢٥- ٢٢٦٩ ق.م). **ملحمة جلجامش**، ترجمة: سامي الأحمد، دار الجليل، بيروت.

- الشافعي، محمد بن إدريس (٢٠٤هـ). **ديوان الشافعي**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

- عجان، اسكندر، (١٩٧٦). **المدخل إلى علم الحيوان**، ط ٢، جامعة تشرين، دمشق.

- العسقلاني، ابن حجر، (٨٥٢هـ)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار الريان للتراث، ١٩٨٦، القاهرة.

- غيرتز، كليفورد، ١٩٩٣، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة**، ترجمة: أحمد باقادر، دار المنتخب العربي، بيروت.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (١٧٥ هـ)، **كتاب العين**، دار الهلال، بيروت.

- هوميروس، (٩٠٠ ق.م). الأوذيسة، ترجمة: عنبرة الخالدي، دار العلم للملايين، بيروت.

- هيدجر، مارتن، ١٩٩٥. **التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود**، ترجمة: محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- Stark, Rodney. (2003). Sociology, (9th ed).USA.thomson Press.

# ملاحظات حول هرمنيوطيقية النصوص الصوفية

## المنهج المتكامل

د. جوزيبي سكاتولين[*]

### مقدمة

#### حول هرمنيوطيقا للنصوص الصوفية:

إن الأدب الصوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه وضد العديد من التوقعات السابقة كثيرَ الشيوع بين عامة الناس وعلى شتى مستويات حياتهم. إلا أن هذه القراءات كثيرًا ما تؤدي إلى قراءة ذاتية لها مع إسقاط (projection) عليها من طرف القراء كل ما أرادوا من رُؤاهم ومشاعرهم الذاتية، فيجعلونها تنطق بكل ما يدور في خواطرهم، بدون اكتراث بمعناها الأساسي الأصلي الذي أراده مؤلفو تلك النصوص. والواقع أنه بهذه الطريقة تُجرَى على تلك النصوص عملية خيانة عظمى بلا شك. والواقع أننا نلاحظ أن هذا الإسلوب صار واسع الشيوع والتكرار ليس فقط بين عامة قراء بل عند الشراح المتخصصين لتلك النصوص.

على هذا الأساس، نرى أن هناك حاجةً ماسة لإيجاد منهجٍ أدقَّ وأكثرَ أمانة لقراءة النصوص الصوفية وفهمها بصفة عامة لكي يُقترَب من إدراك التجاربِ الروحية الحقيقية المتضمَّنة فيها بدون خيانة أو تحريف. إذن، فهناك حاجة ماسة إلى هِرْمِنيوطيقا (hermeneutics) جديدة وجادة للنصوص الصوفية عامة للتواصل على قدر الإمكان بعالم مؤلفيها. فهذا موضوع بحثنا هذا.

لا أريد هنا أن أطيل كلامي حول مفهوم لفظ «هِرْمِنيوطيقا». فمن العروف أنه المشتق

(*) جوزيبي سكاتولين، أستاذ التصوف الإسلامي بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، بروما.

من اللفظ اليوناني (ερμηνεία‘- hermêneía) الذي يعني بصفة عامة: «شرح وتفسير وتوضيح معنى لفظٍ أو حدثٍ ما». وهذا ما يقابل في اللغة العربية ألفاظ مماثلة من أمثال «التأويل والتفسير والشرح». إلا أن أيًّا من هذه الألفاظ لا يعبِّر بدقة عن المعنى الأصلي للفظ اليوناني كما استقر عبر التاريخ. وهذا لأن هناك في تلك الألفاظ العربية إيماءاتٍ ودلالات أخرى نابعة من استعمالها في سياقات لغوية خاصة باللغة العربية وثقافتها، منها الدينية بصورة متميزة.

وكذلك بالنسبة للفظ العربي «صُوفيّ»، فقد تطور معناه عبر التاريخ من الإشارة إلى نمط حياة لبعض الزهاد الأوائل، حتى اتَّخذ هذا اللفظ معنًى أوسع فصار يقابل ما يُعنى به في اللغات الغربية بألفاظ من أمثال (mystic, mystique, mistico, etc.)، وهي أيضًا مشتقة من الكلمة اليونانية (μυστικός) التي تعني الحياة الحميمة السرية، خاصة في المجال الديني.

## المسألة الهِرْمنيوطيقية: النص وإشكاليته المعرفية (epistemological)

إن عملية الهِرْمنيوطيقيا يعني بالأساس محاولة التغلُّب على مسافةٍ تقع دائمًا بين العالَم المعرفي أو الإبستمولوجي (epistemological) الخاص بنا، وذلك الخاص بالمؤلف، وهي رحلة من عالمنا الروحي المألوف لنا إلى عالم المؤلف الغريب عنا، وبالعكس من العالم الروحي الخاص بالمؤلف إلى عالمنا القريب. رغم مخاطر هذه الرحلة، فلا بدَّ منها إذا أردنا بالفعل فهمَ عالمِ الآخرِ البعيد. ففقط عند التداخل بين العالمين، ذلك للمؤلف وهذا لنا، يحصل فهمٌ و إدراكٌ بل وتواصلٌ بينهما، هكذا يتم عملية «انصِهار الآفاق» (fusion of horizons) بينهما، الذي اعتبره للعالم الألماني الشهير هانز- جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت٢٠٠٢) قمة العمل الهِرْمنيوطيقي[١].

ومن المعروف أن العلوم الهِرْمنيوطيقية حظيت باهتمامٍ واسعٍ عند الفلسفات الحديثة والمعاصرة بفضل عمل عددٍ كبير من المفكرين البارزين الذين بذلوا أقصى جهودهم في مجال العلوم الهِرْمنيوطيقية، بدءً بفريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت١٨٣٤) حتى المحدثية من أمثال وهانز-جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت٢٠٠٢)،

---

(١) انظر: Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, Continuum, New York, 1997, p. 302.

وجاك دريدا (Jacques Derrida) (ت٢٠٠٤)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت٢٠٠٥)، أُمبرتو إيكو (Umberto Eco) (١٩٣٢-...)، وآخرين كثيرين.

وعلى ضوء تلك التبصُّرات (insights) الهِرْمِنيوطيقية الحديثة صار أوضحَ لنا الآن أن كل فعل إنساني يجب أن يُعتبر حقًّا مقاربةً هِرْمِنيوطيقية أو «فعلًا تأويليًا» للوجود. وهذا لأننا من خلال عمل كهذا نحاول أن نستولي على «الوجود الخارجي»، أي كل ما يقع في الواقع خارج ذواتنا وما نعثر عليه في تجربتنا الحياتية اليومية، لكي «نُترجِمَه»، أي نَنقله ونُدخله إلى عالمنا الداخلي، أي إلى عالمٍ مألوف ومعروف لدينا.

وعلى هذا الأساس، فبإمكاننا أيضًا أن نطور ونكمل التعريف المشهور للإنسان الذي قال به الفيلسوف اليوناني الشهير، أرسطو (٣٢٢-٣٨٤ ق.م)، وهو أن «الإنسانَ حيوانٌ عاقل»، (logikòs)، بتعريف أشمل أوسع وهو أن الإنسان في جوهره «كائنٌ هِرْمِنيوطيقيٌّ» (hermeneutical being)، إذ إنه ذلك الكائن الذي بإمكانه أن يُترجِم الوجود (being)- أي كلُّ ما يقع في أفق تجربتنا الوجودية- إلى عالَمه الخاص الداخلي لكي يُدرِكه ويفهمه. والواقع أننا نلمس هنا بعض من أعمق تبصُّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان ظهرت في تاريخ الفكر البشري قديمًا وحديثًا. ولا يتسع هنا المجال للتحدث عنها.

على ضوء كل هذه التطورات الهِرْمنيوطيقية المعرفية (epistemological) علينا أن نستبعد بعض الأفكار الساذِجَة الشائعة حول هِرْمِنيوطيقا النصوص الصوفية. فلا يكفي فهم ألفاظ النص معنى حرفيًّا أي قراءة حرفية (literal reading) لها، لفهم مضمون ذلك النص. فهناك وراء الحرف معانٍ تفوق حرفية ألفاظها. وكذلك، ليس هناك «تواصل مباشر» بين القارئ والمؤلف (أو قُل بين روحَيْهما) كما يدعي بعضهم، وكأن هناك تواصلاً مباشرًا حدسيًّا (direct intuition) بينهما. فيتصورون أن القارئ له قدرة عجيبة على التواصل بل التقمص (identification) بـ»روح» المؤلف، بطريقة تفوق القوانين الطبيعية العادية. إن هذة المقاربات السطحية كانت ولا تزال منبعًا أساسيًّا للكثير من الإسقاطات المتعسفة على النصوص الادبية عامة، وعلى تلك الصوفية بنوع خاص.

والواقع أننا الآن نجد إجماعًا واسعًا بين الدارسين والباحثين في هذا المجال على حقيقةٍ جلية قد تبدو بديهية، وهي أننا ليس بإمكاننا الوصول إلى العالم الداخلي الخاص بالمؤلف أو

إدراك رؤيته الباطنية إلا من خلال النص الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى خارج هذا الإطار. إذن، فاحترام «موضوعية النص» يُنظَر إليها الآن على أنها الخطوة الأولية والأساسية التي لا بد منها في عمل هِرْمِنيوطيقي جادٍّ. فكل ما نعرف عن المؤلف من خارج نصه قد تُساعِدنا في فهم شيءٍ ما من عالمه الخاص، إلا أنه في نهاية الأمر لا يبقى لنا إلا نصه الذي وصل إلينا منه والذي وحده يوفر لنا المفتاح الصحيح للتطلُّع والتعرُّف على العالم الداخلي للمؤلف.

والواقع أن النص الأدبي له اتِّساق داخلي وبنية متماسك، فمن خلالهما فقط يمكننا أن نصل إلى فهم مضمونه فهمًا أكثر صحة وحقيقة. إن كلَّ لفظٍ في نص ما يأتي مرتبطًا بالألفاظ الأخرى ارتباطًا وثيقًا عبر علاقات محددة، قصَدها المؤلف ليعبِّر بها عن عالمه الداخلي وخواطره الباطنة. بالتالي، لِكَيْ نفهم نصًّا ما علينا أن نتبين قبل كل شيء بنيتَه الداخلية مع إبراز المعنى الخاص الذي يكتسِبُه كل لفظ من تلك الألفاظ في داخل شبكة تلك العلاقات النصية أو لنقل في داخل نسيجِ النصِّ الكليِّ.

وعلاوة على ذلك، يجب أن يُؤخذ دائمًا في عين الاعتبار أنَّ كل مؤلف يأتي بالضرورة جزءًا من سياق لغوي تاريخي أشمل. من ثم، فإن لغةَ كل مؤلف تأتي بالضرورة كتعبير عن موقف لغوي تاريخيٍّ معيَّن. فهذه حقيقةٌ قد صارت ذات أهمية كبرى في العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة. إذن، فعلى الباحث الجادِّ أيضًا أن يحاول، قدرَ المستطاع، أن يسترجع تركيب السياق التاريخي المحيط بالمؤلف وكيفية تفاعله معه، كي يحصل على إدراك أشمل وأصحَّ لموقفه ورؤيته الخاصة. إنَّ الإنسان في جوهره « كائن تاريخي» بالأساس، إذْ إنه ينمو ويتطور ويتفاعل من أول نفسه إلى آخره داخل إطارٍ معين من الزمان والمكان، هو التاريخ.

وأخيرًا نقول إننا بعد المرور بهذه المقاربات الهرمنيوطيقية يمكننا أن نقترب من «انصِهار الآفاق» ذاك الذي تكلم عنه جادامير، أي انصهار بين أفقِ المؤلف المعرفي وأفقِنا نحن قُرَّاءَهُ. فعندئذ فقط يمكننا أن نقول بأنَّ رحلتنا الروحية الاسكتشافية إلى عالم المؤلف الروحي مع الرجوع عنه قد أُكمِلت، وأنَّ التواصل بين العالمَيْن، عالمه وعالمنا، قد تمَّ وتحقق. إلا أننا يجب أن نكون دائمًا على أتمِّ الوعي بأن «انصهار الآفاق» هذا لا يمكن تحقيقه بصورة كاملة إذ إن تلك المسافة بين هذين العالمين لا يمكن إلغاؤها بصورة كاملاً نهائيًا.

## ٢- المقاربة الصوفية: التجربة واللغة

عند التعامل مع نص صوفي، ينبغي على المرء، حسب ما أوضحنا سابقًا، أنْ يكون على إلمام كافٍ باللغة الصوفية، وطابَعها المتميز وصِيَغها المتعددة المعقدة. والحق أنَّ اللغة الصوفية لها دلالات خاصة بها قد تطورت عبر التاريخ حتى اتخذت درجةً عالية جدًّا من الرمزية، التي صارت يفهمها في العديد من الأوقات فقط مَنْ كان لديه القدر الكافي من الخبرة الروحية والمعرفة الصوفية. فليس هنا مجال لكي نقدِّم ولو بإشارة وجيزة بعض السِّمات العامة للغة الصوفية وتطورها عبر التاريخ، لذلك نحيل المستمعين إلى المقالة الكاملة. وبما أن اللغة الصوفية تأتي نتيجة خبرة شخصية ذاتية خاصة، سيفهمها في النهاية فهمًا شافيًا فقط الذي له مثل هذه الخبرة الروحية، وإلا فلا. فقد قال الصوفية مرارًا: «من ذاق عرف».

## ٣- المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

على ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصُّرات الهِرْمنيوطيقية السابقِ ذكرها، بدا لي في بداية دراستي لديوان ابن الفارض أن هناك حاجة إلى طريقة جديدة في مقاربة شعره الصوفي. من ثم، فعلى المرء أن يحاول في المقام الأول أن يفهمَ لغته الصوفية والشعرية حسب ما هي عليه في نصه الموضوعي الذي وصل إلينا من الشاعر الصوفي، مع تجنُّب أي إسقاط عليه، أيًّا ما كان، من مفاهيم أجنبية عنه. وهذا أمر لاحظناه عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو مُحدَثين، كما أشرنا إليه سالفًا. وبتعبير آخر، يجب في المقام الأول أن تتم، بقدر الإمكان، عملية «شرح النص من خلال النص ذاته»، قبل اللجوء إلى تعبيرات ومفاهيم أجنبية عنه قد تُذهِب بالكلية المعنى السياقي لألفاظه.

لهذا الغرض لجأت، في العمل الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الشهيرة، «التائية الكبرى»، إلى مقاربة هِرْمِنيوطيقية جديدة للغة الشاعر الصوفية لم يسبق لها أحد: هي قراءة دلالية (semantic) لنصه الشعري. فبناء على النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه المقاربة، بدا لي بكل وضوح أن هناك ثلاثَ مراحلَ أو مستوياتٍ لا بدَّ من المرور بها عند مقاربة أي نص أدبي عامة، ولا سيما النص الصوفي[١].

(١) انظر: =

وهذه المستويات الثلاثة يمكننا تصنيفها على النحو التالي: أولاً، هناك المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)؛ ثُمَّ يأتي المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثًا، المستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)[١]. وسنشرح كلاًّ منها بصيغة إجمالية.

**٣-١: المستوى السياقي** (contextual) **أو التزامني** (synchronic)**:**

إن الخطوة الأولى والأساسية التي، في رأينا، يجب اتخاذها لفهم أي نص أدبي، ولا سيما النص الصوفي، هي المقاربة الدلالية (semantic) له، وهي تضارع المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)، وقصدها دراسة تحليلية للألفاظ داخل النص الأدبي الموضوعي. إن علم الدلالة (semantics) يُثبت أن الكلمات أو الألفاظ المتواجدة في أي نصٍّ أدبي يجب قراءتها وفهمها في المقام الأول في سياقها النصي الفعلي وصلاتها المطَّرِدة وعلاقاتها المتبادَلة التي تربطها بعضَها ببعضٍ داخل ذلك النص. وبعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات في حقولها الدلالية (semantic fields) التي تتواجد فيها محبوكةً في نسيج النص، إذْ إنها في داخل تلك الحقول الدلالية تتخذ معانيها النصية الفعلية. فعبر هذه الطريقة يتأتى لنا المفتاح الملائم للفهم الأمين

= Giuseppe Scattolin, L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā. Un'analisi semantica del poema, PISAI, Roma, 1987, 3 vols. (my PhD research not published yet), summarized in Id., L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā, PISAI, Roma, 1988; Id., «L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème al-Tā'iyyat al-kubrā», in MIDEO 19 (1989) 203-223; Id., «The Mystical Experience of ʿUmar Ibn al-Fāriḍ or the Realization of Self (Anā, I)», in The Muslim World, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

(١) من المعروف أن التمييز بين المستويَيْن اللغويَيْن الأولين، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)، والمستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)، قد طرحه العالِم اللغوي السويسري الشهير فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (١٨٥٧-١٩١٣) في محاضراته التي ألقاها في جامعة جنيف (سويسرا) (Genêve, Suisse) فيما بين عامَي ١٩٠٧-١٩١١. وقد جُمعت ونُشرت محاضراته تلك بعد وفاته، سنة ١٩١٦ في كتاب عنوانه (Cours de linguistique générale, Paris, 1955) أي (محاضرات في علم اللغة العام). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور حول الأبعاد الأُنطولوجية للخبرة الصوفية، المسمَّى هنا بالمستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي كنتيجة تفكري الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي استلهمتها من جهات عديدة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspare Mura) في كتاب له عنوانه (Ermeneutica e verità, Città Nuova, Roma, 1990) (الهِرْمِنيوطيقا والحقيقة).

لرؤية مؤلف ذلك النص وتبصُّراته. وهذه المقاربة الدلالية يجب أن تقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمَّى بـ»المعجم الدلالي» (semantic vocabulary) الخاص بذلك النص عينه. وكما هو معروف، فالمعجم الدلالي ليس مجرَّدَ مجموع رياضيٍّ لألفاظ النص الموضوع، ولكنه يتألف من جملة ألفاظ النص مرتَّبةً حسب علاقاتها الدلالية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن المعجم الدلالي يُلقي ضوءًا مفيدًا على الطريقة التي تنتظم بها وتترابط عبرها كلمات ذلك النص حسب رؤية المؤلف وتبصراته التي عبَّر عنها في نسيج ذلك النص. إذن، فقط على هذا الأساس الدلالي يستطيع القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما- مثلاً كلمة «حب»- الذي كان في ذهن ووجدان المؤلف عند إبداعه وتأليفه ذلك النص.

وفضلاً عن هذا، فبإمكاننا أيضًا أن نربط الحقول الدلالية المتعددة لنُبرز كيفية علاقاتها المتبادَلة التي يَظهر من خلالها التركيب الكليُّ للنص. بهذه الطريقة، فإن البصيرة الباطنية (interior insight) للمؤلف تأتي إلى النور، ومن ثم يتمُّ توضيحٌ أفضل للغته، وفهمٌ أدقُّ لتبصراته الباطنية وخبرته الصوفية.

غير أنَّ الهدف النهائي لعملٍ كهذا يسعى، قدر المستطاع، إلى اكتشاف وإبراز الكلمة المركزية (focus-word) للنص كله. وقد يقود هذا العمل إلى اكتشاف عددٍ من الكلمات المحورية (pivotal words) لذلك النص، وهي تلك التي ينتظم حولها المعجم الدلاليُّ في النص كلِّه والتي من خلالها تنكشف لنا رؤية المؤلف في وحدتها واطِّرادها وتماسكها الداخلي.

وفي عملي التحليلي الدلالي الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الصوفية «التائية الكبرى» اتخذتُ موضعَ الاستلهام من تلك المقاربةَ الدلاليةَ الشهيرة التي أجراها الدارس الياباني توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت١٩٩٣) على النص القرآني[(١)]. فنتيجةَ بحثِه المدقِّق في المعجم القرآني الدلالي أقرَّ إيزوتسو:

«في الحقيقة، فإن كلمة «الله» هي الكلمة-المركزية أو الكلمة البُؤرة (focus-word)

---

(١) انظر:
Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran, Arno Press, New York, 1980, (1st ed. Keio Institute, Tokyo, 1964), this work has been an inspiring book for my research.
وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧.

الأعلى منزلةً في المعجم القرآني بحيث إنها تسود مجاله (اللغوي) كله. فما هذا إلا الوجه الدلالي لما نعنيه عمومًا عندما نقول: إن عالَم القرآن عالَم ذو «مركزية إلهية» (theo-centric)»[(١)].

وإذا كان توشيهيكو إيزوتسو قد أثبت في دراسته هذه أن المعجم اللغوي القرآني يأتي متمركزًا حول لفظ «الله» على أعلى منزلة، فعلى النحو نفسه، في نهاية تحليلي الدلالي الذي أجريته على القصيدة الفارضية «التائية الكبرى»، وجدت أنني توصَّلتُ إلى استنتاج موازٍ لذلك. والحقُّ أنِّي وجدتُ أنَّ لفظ «أنا» (أي ضمير المتكلم) هو الكلمة المركزية للمعجم الدلالي للقصيدة كلها بلا منازع، حيث إن الضمير «أنا» هو اللفظ الذي يتصدَّر كلَّ الحقول الدلالية فيها معطيًا إياها وألفاظها معانيها السياقية المحدَّدة. وعلى هذا، فإن معجم «التائية الكبرى» يبدو في جوهره أنه معجم متمركز حول لفظة «أنا» (ego-centric) (أي أنويٌّ) حِيال معجم النصِّ القرآني المتمركز حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلاً دلاليًّا كهذا قد حقَّق، في رأيي، نتيجةً أساسيةً في غاية الأهمية وهي توضيحُ معجم ألفاظ قصيدة ابن الفارض الصوفية مُلْقِيًا ضوءًا جديدًا على معاني ألفاظه في معجمها الخاص الذي عبَّر الشاعر الصوفي من خلاله عن تجربته الصوفية. وعلى ضوء هذه المقاربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك بطريقة أفضل وأكمل رؤية ابن الفارض الصوفية وتجربته الروحية، متجنِّبين في الوقت نفسه خَطرَ إقحامِ و إسقاط مفاهيمَ دخيلةٍ عليها، كما هو الحال في معظم شروحها ودراساتها.

وهناك نتيجة أُخرى في غاية الأهمية لتلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف عن الدور الذي تلعبه ثلاثة ألفاظٍ فيها، يمكننا تسميتها بـ»ألفاظ مفتاحية (key-words) أو مفاتيح»، في القصيدة كلها. فهذه الألفاظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسُه ليُشير إلى المراحلِ الثلاث الأساسية التي مرَّت بها تجربته الصوفية. إذن، فهذه الألفاظ الثلاثة لها أهمية خاصَّة في شرح وفهم خبرة ابن الفارض الصوفية، وهي: الفرق (separation-division)، الاتحاد (unity-identity)، الجمع (universal union).

١) **الفرق (separation-division)**: (أي الانفصال): هذه هي المرحلة الأولى في رحلة الشاعر الباطنية. ففيها يجد الشاعر نفسه في حالة انفصال أو قل افتراق عن محبوبته المشار إليها بضمائر المؤنث: «أنتِ- هِي»، فيعبِّر الشاعر بها عن مشاعره تجاهها

---

(١) انظر:

Izutsu, God and Man, p. 31.

على شكلٍ غزلٍ حواريٍّ لطيف. تسود في هذه المرحلة لغة الحب بكل مصطلحاتها وعباراتها الغزلية الحسية المعروفة في الشعر العربي إلى أقصى درجاتها. وكما ذُكر آنفًا، فإنَّ هذه اللغة الغزلية الحسية كانت قد دخلت في الأدب الصوفي عامة منذ القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي، مع صوفية من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت١٦١هـ/ ٧٧٨م) ورابعة العدوية (ت١٨٥هـ/ ٨٠١م)، وغيرهما. فكان هؤلاء الصوفية قد تبنَّوا هذه اللغة الغزلية باعتبارها الوسيلة الفضلى للتعبير عن حبهم المطلق لله.

٢) **الاتحاد** (unity-identity): (أي الوحدة المطلقة): هذه هي المرحلة الثانية في رحلة الشاعر الباطنية. يَختبر الشاعر فيها اتحادًا تامًّا وتماهيًا (identity) كاملاً مع محبوبته، وفي النهاية يكتشف الشاعر الصوفي اتحادًا بل تماهيًا تامًّا مع محبوبته في «أنا»[ـه] أو «ذاتـ»[ـه] الخاصة. فيُعبِّر الشاعر عن تجربة اتحاده بذاته هذه في صِيَغ لغوية مُدهِشة، شديدة الحَبكِ والسَبك، محاولاً من خلالها أن يعبِّر عن وعيِه الجديد هذا والعميق بذاته. فيقول معبِّرًا عن خبرته الجديدة هذه: «أنا إيَّاها»، ثم «هي إيَّايَ»، وعند وصوله إلى قمة الكشف عن هويته الذاتية، يقول «أنا إيَّايَ». فهنا تصل مرحلة الاتحاد إلى أوجها الأسمى إذْ يتبين الشاعر أنه وحبيبتَه حقيقةٌ واحدة، لا تعدُّد فيها.

٣) **الجمع** (universal union): (الوحدة الكلية الشاملة): هذه هي المرحلة الثالثة المتسامية في تجربة الشاعر الباطنية. ففي هذه المرحلة يختبر الشاعر ما يسميه بحالة «الجمع»، أي بالوحدة الكلية الشاملة الكلَّ. وفي هذه المرحلة يشهد الشاعر تداخُلاً عجيبًا بل وحدة مُدهِشة بين الواحد والكثرة، ويَخْبَرُ أن هناك اندماجًا أساسيًّا بين ذاته (أو الأنا) والكل، أي كل المظاهر الكونية والتاريخية التي تعاقبت على مسرح الكون والتاريخ. فيشهد هنا الشاعر أن ذاته في الكل والكل في ذاته، في وحدة متسامية عجيبة تشمل في آن واحد الوحدة والكثرة بشكل يفوق كل الحدود العقلانية.

وعلينا أن نلاحظ أيضًا أن هذه المراحلَ الثلاثَ تتلو إحداها الأخرى، أو بالأحرى تتشابك فيما بينها عبر القصيدة، وكأنها في حركةٍ تصاعدية نحو قمة تجربة الشاعر الباطنية الصوفية، وهي حالة «الجمع». فهذه الحركة التصاعدية تمثِّل رحلةَ الشاعر الداخلية في بحثه عن ذاته، ثم في اكتشافه الأبعادَ الأصدق والماهية الأعمق لذاته (أو الأنا). والواقع أن اللفظ «أنا» يظهر بمثابة «الكلمة البُؤرة» (focus word) في كامل المعجم الدلالي للقصيدة. وبهذه الطريقة تظهر

تجربة ابن الفارض الباطنية، حسب ما وصفها هو نفسه في قصيدته «التائية الكبرى»، على شكل حركة، أو بالأحرى على شكل سفَر فيه مراحل وله هدف. فكان هذا السفر الروحي قد أصبح تصوُّرًا شائعًا عند الصوفية لوصف تجربتهم الروحية في بحثهم عن حقيقة ذواتهم. ففي هذا السفَر يخوض الشاعر في أعماق الـ»أنا»، كي يرتفع منها إلى عاليات «الجمع» التي تتخطى كل ما يمكن أن تتصوره الأذهان البشرية.

وفي نهاية دراستي هذه، وجدت أن تحليلي الدلالي هذا قد أدَّى إلى توضيح البنية اللغوية للقصيدة كلها، ومن خلالها خرجت أيضًا البنية الأساسية الداخلية لتجربة ابن الفارض الباطنية الصوفية إلى النور. وأهم من هذا كله، فإن هذا العمل الدلالي تم بدون أي إسقاط أي مفهوم غريب وأجنبي عن لغة ابن الفارض في نصها، كما حصل مرات كثيرة في الشروح والدراسات السابقة.

**٣-٢: المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic):**

من ناحية أخرى، فعلينا أن نُقرَّ أيضًا بأن هذه المقاربة الدلالية أو السياقية التزامنية لنصٍّ أدبيٍّ ما، مهما كانت مهمة في حد ذاتها، لا تقدر أن تقدِّم بالكلية مدى وعمق معجم النص اللغوي الخاص بمؤلفه. وهذا لأن الألفاظ والكلمات الواردة في أي نص أدبيٍّ يجب وضعها أيضًا في إطار تطورها عبر التاريخ أي في سياقها التعاقبي (diachronic). والواقع أنَّ أية لغة، وكذلك أيَّ مجالٍ محدَّد فيها، كاللغة الصوفية، ليست مجموعًا ساكنًا استاتيكيًّا (static) من كلمات وكأنها كتلةٌ ثابتة تظل جامدةً دون تغيُّر عبر الزمان. عكس ذلك، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت أن كلَّ كلمة من أية لغة كانت تخضع لتحوُّل مستمرٍّ ومتواصل في معناها بسبب الاستخدامات المتجددة لها الناتجة عن التغيرات المستمرة المتواصلة التي تطرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة. زد على ذلك أنه ليست الكلمة المفردة فقط هي التي تخضع لتغيُّرات متواصلة في معناها، إنما كاملُ النظام المعجمي الدلالي الذي تقع فيه تلك الكلمة يصير موضِعَ تحوُّل مطَّرد دائم. وأخيرًا، فإننا نرى أن مُعجم ثقافة معينة بأكمله، وكذلك كلَّ مجال محدد فيه، يخضع لتحولٍ تاريخي مطَّرد: هناك عناصرُ قديمة تأخذ في التساقط وهناك عناصرُ جديدة تأخذ في الدخول.

وبناءً على ذلك، فلكي نفهم تمامًا لغة شاعر معين، وهو في حالتنا ابن الفارض، علينا أن

نحاول وضعَ معجمه اللغوي في الإطار التاريخي اللغوي الخاص به. إن ابن الفارض عاش في حقبة محدَّدة من تاريخ المعجم الصوفي، أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيث كانت اللغة الصوفية قد تطورت تطورًا كبيرًا، كما رأينا سالفًا. إذن، فألفاظه وتعبيراتُه اللغوية لا يمكن فهمُها تمام الفهم خارج خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو لنقُلْ خارج أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي الذي تواجدت فيه. والواقع أن ابن الفارض يُثبت من خلال الألفاظ الواردة في أشعاره أنه كان على دراية جيدة بما سلف عليه من تراث الأدب الصوفي وألفاظه ومصطلحاته، فمنه استقى الكثير من عباراته ومفاهيمه الأساسية. إلا أنه لم يكن مجردَ متلقٍّ لها، بل كان يتعامل معها مضيفًا إليها تبصرات ودلالات جديدة حسب ما كانت تُلهمه خبرته الصوفية الخاصة به.

على هذا، فلا شك أن معجمًا شافيًا لتاريخ اللغة الصوفية بإمكانه أن يقدِّم فائدة كبرى للباحث في توضيح الخلفية التاريخية لمجالات اللغة الصوفية المختلفة. وهكذا، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجدِّدًا خلاَّقًا نسبةً للتراث الصوفي السابق عليه، أم إذا كان هو مجرَّدَ مقلِّد له دون جديد يُذكر. وبالرغم من افتقارنا إلى أداة مُهمة كهذه، فقد حاولتُ بنفسي في دراستي الدلالية أن أرسُمَ الخطوط العريضة المتعلقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصوفية ذات الأهمية الخاصة في أشعار ابن الفارض، من أمثال مفاهيم الحب والاتحاد والوحدة والإنسان الكامل. والواقع أن تجربةَ ابنِ الفارض الصوفية تأتي مرتبطة ارتباطًا واضحًا وثيقًا بهذه المفاهيم، التي تشكل بالفعل خلفيته التاريخية العامة التي يجب على ضوئها أن تُقرأ وتُفهم عباراته وألفاظه الصوفية.

**٣-٣: المستوى الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي (transcendental):**

ومع هذا، فيجب أن نُقرَّ في نهاية مشوارنا الدلالي هذا أن كلتا المقاربتَيْن المذكورتين أعلاه، أي السياقية-التزامُنية (contextual-synchronic) والتاريخية- التعاقبية (historical-diachronic)، ليس بإمكانهما أن يكشفا عن كامل عمق التجربة الباطنية الصوفية (mystic) المعبَّرِ عنها في نصٍّ صوفي معين. والواقعُ أن هاتَيْن المقاربتين تأتيان دائمًا في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوى معرفي «تاريخي-ظاهراتيّ» (historical-phenomenological)، وهو ليس في النهاية إلا مجردَ مقاربة خارجية وصفية للتجربة الصوفية الباطنية الخاصة بذلك الصوفي. فعلينا أن نمضيَ قُدُمًا إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي (ontological)، حسب المعنى

الأصلي للكلمة المركَّبة من كلمة (-onto) التي تعني «الكائن» أو «الموجود»، وكلمة (-lógos) التي تعني «العلم». وعلى ذلك، فالكلمة «أُنطولوجي» تعني فهم كائنٍ ما على مستوى كينونته أو وجوده، حيث يُدرَك المعنى الأعمق له. فبهذا الإدراك يُتخطَّى المستوى «التاريخي-الظاهراتي» الأفقي (horizontal)، بلوغًا إلى المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (metahistorical) أو المتعالي- المتسامي (transcendental)، لأن هذا هو الأساس والمنبع والسند للمظاهر الكونية-التاريخية. وعند هذا المستوى نلمس أبعاد تجربة الإنسان الوجودية (existential) التي تتجاوز دائرة المستوى الظاهِراتي (phenomenological) الصِّرْف، وصولاً إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الأنطولوجي أو الكينوني. والواقع أن أية تجربة روحية باطنية (mystic) حقيقية، وبالتالي تلك الصوفية أيضًا، تقصد في المقام الأول أن تكون في الأساس اختبارًا بالحقيقة المطلقة التي هى الأساس الأخير والمقصد الأسمى للوجود، أي اختبارًا «بـ ومع المطلق»، وهو الله. فلا يمكن أن يتحقق هذا الإدراك بالاكتفاء والتوقف داخل حدود المستوى «التاريخي-الظاهراتي» الصرف.

إنَّ الله، وهو الوجود المطلق، قد تسمَّى بكثير من الأسماء في مُختلِف الديانات العالمية، وكذلك وُصِفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة متنوعة عند كبار المتصوفة الروحانيين (mystics). والحق أن التجربة الصوفية الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائية اختبارًا حيًّا وواقعيًّا بذلك «المطلق»، وإلا فلا تعود كونها «صوفية» إطلاقًا. زد على ذلك أن أية تجربة صوفية باطنية حقيقية تزعم أن تكون أيضًا تأويلاً (أو هرمنيطيقا) للتجربة الإنسانية العامة بذاتها على مستوى أساسها الأخير أو هدفها الأقصى، أي على ضوء المطلق نفسه، وراء كل مستويات الوجود. فالمطلق، كما تُثبت له الخبرات الصوفية من كل الأديان يقع دائمًا وراء كل التحديدات الحيثية المحصورة في إطارَي المكان والزمان. فعلى هذا يبدو لي أن المعنى الأعمق لأية تجربة روحية باطنية، ومن ثم تلك الصوفية، يمكن إدراكه فقط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالي-المتسامي (transcendental)، أي كهِرْمنيوطيقا للتجربة الإنسانية العامة في معناها الأقصى وغايتها النهائية. هنا، بالطبع نذهب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهراتي (phenomenological) الأفقي (horizontal)، الصرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية حيث تكون مساعدة هذه العلوم مطلوبة وضرورية من أجل المُضيِّ قُدُمًا نحو تأويلٍ أصدق وفهم أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية المعبر عنها فيه.

لا أريد هنا التوغُّل في مناقشة شتى النظريات التي وضعتها منذ زمنٍ المدارس الهِرْمنيوطيقية المذكورة سالفًا. فكثير منها قد لا يتفق معي على طريقتي هذه في قراءة النص الصوفي وتأويله، لأنها تتوقف في الغالب عند المستوى الظاهراتي الأفقي الصِّرف. إلا أنني أرى، على أساس قراءة متعمقة للخبرات الروحية الصوفية، أن النص الصوفي لا يمكن فهمه على أنه مُنْتَجٌ ثقافي محض لعوامل اجتماعية ولغوية تنطمِس وتنمحي فيها بطريقة أو بأخرى شخصيةُ أو ذاتيةُ الصوفي (mystic) عينه، حتى تنحلَّ وتذوب في مجرد بُنًى ثقافية ومعرفية عامة، غيرِ ذات صبغة شخصية. فبدون إنكار أهميةِ تلك العوامل الاجتماعية والثقافية، فإني أرى لزامًا أيضًا إثباتَ أن كل تجربة إنسانية باطنية (interior)، وخاصة تلك الصوفية، تبدو، حسب ما يقول المتصوفة عن أنفسهم، أنها تجربةٌ شخصانية (personal experience) على درجة عالية جدًّا، يمكن إدراكها وفهمها فقط عند قراءتها في مستواها الأعمق، أي كخبرةٍ بالمطلق أي «بالله ومع الله وفي الله»، حسب عباراتهم المعروفة. إن هذا الموقف لا يمنع، بل بالعكس يؤكد أن التجربة الصوفية الباطنية تتوسط بالضرورة من خلال الآفاق الثقافية والمعرفية التاريخية المحددة التي يتفاعل معها الصوفي. ومع ذلك، فإن تلك العوامل لا تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصوفية الحقيقية.

ومن ثم، إذا أردنا أن نفهم الأفق المعرفي الكامل لأي نص صوفي، فعلينا أن نفهمه على البُعدَيْن كلَيْهما: البعد الثقافي-التاريخي (cultural-historical) والبعد الشخصاني-المتعالي (personal-transcendental). والواقع أن الاقتراب من المطلق، أي من الله- حسب ما يُخبِر المتصوفة عن تجربتهم الفعلية- ليس مجرَّدَ «مُعْطًى» (datum) شائع وعامٍّ متاح للكل في كل وقتٍ وظرف. فهذه نقطةٌ مهمة تتميز بها الخبرة الصوفية عن أي خبرة أُخرى، إلا أنَّها لا تؤخذ عادة في الاعتبار. فعلى العكس، فإن هذه التجربة الصوفية تبدو دائمًا أنها تجربةٌ شخصانية بدرجة متميزة، إذ إنها ليست لقاءً قابلاً للتبادل بين الناس على مستوى الخبرات الأخرى، بل يُتَوصَّل إليها فقط عبر مجاهدات شخصية، تتحقق في أغلب الأحيان من خلال ممارسات روحية دراماتيكية وشاقَّة إلى أقصى حدٍّ. والحقيقة أن الصوفي فقط أمام المطلق يكتشف ذاتيته الأعمق ويلمس أصدق ملامحه الشخصانية الخاصة به، التي لا تقبل التكرار. وبالتالي، عند هذا المستوى فقط يمكن فهم نص روحي صوفي (mystical) على مختلف أنواعه، فهمًا مستوفيًا. والواقع، أنه فقط عند هذا المستوى يمكن للأفقيْن المعرفيَّيْن، أي أفقِ الصوفي وأفقِنا، أن يلتقيا ويَنصَهِرا، أو بالأحرى

أن يحاولا ذلك الانصهار في أفق معرفي جديد أشمل مشترك. وستقود هذه العملية الهرمنيوطيقية في النهاية ليس فقط إلى فهم التجربة الخاصة بصوفي معين، بل إلى فهم مُجمل للتجربة الإنسانية عامة على مستواها الأعمق، وهو المستوى الأنطولوجي. ومعنى هذا أن الكائن البشري يُفهَم من خلال تجربة تَكشف عن أعمق أبعاده الكينونية. وفي النهاية، فعند هذا المستوى فقط يمكن أيضًا إجراء مقارنة حقيقية بين التجارب الصوفية الباطنية (mystical) المختلفة في شتى الأديان، دون طمس الفوارق القائمة بينها وبين آفاقها المعرفية المتميزة.

ولا شك أن تجربةً شخصانيةً عميقة من هذا الطراز، كما هو الحال في التجربة الصوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الخاص بصوفي معين. ففي هذا الصدد يلاحظ إيزوتسو أيضًا:

«بما أن كل نسقٍ (system) جدير بهذه التسمية، يجب أن يكون له مبدأ تنميطٍ يقوم عليه .. «، وفيما يخص المعجم القرآني يقول: «.. فمن الطبيعي أن نفترض في حالتنا الخاصة أيضًا أن نظام المفاهيم القرآنية ككل، وليس كل حقل دلالي مفرد فقط، مع ما يحوي في داخله من مستويات الصلة الترابطية (associative connections)، يقوم على نمطٍ (pattern) خاص بالفكر القرآني، أي الذي يجعل هذا الأخير مختلفًا في جوهره عن كل الأنساق المفاهيمية غير القرآنية، سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية»[١].

وقد سمَّى عالِمُ اللغويات الأمريكي الشهير إدوارد سابير (Edward Sapir) (ت١٩٨٤) هذا النمط الأساسي لنظام لغوي معين بِـ»الإبداعية أو العبقرية البنائية» (structural genius) لذلك النسق اللغوي، أو ما يمكننا أن نسميَه أيضًا بِـ»التصميم الأساسي» (basic plan) أو بِـ»التفصيلة العينية» (certain cut) أو بِـ»النمط الأساسي» (fundamental mode)، التي تحكم وتحدِّد مُسبقًا وبشكل عام طبيعةَ نسق لغوي معين وديناميكيته في إطار تأليف كتابي. وقد يمكن تطبيق هذا المفهوم على نسق لغوي عام، كالمعجم اللغوي الخاص بلغة العرب بشكل عام، كما يمكن تطبيقه على حقل لغوي محدد في داخل ذلك النسق اللغوي العام، كما هو الحال في لغة النص القرآني أو في لغة نص صوفي معين. ومن ثم، يُثبت إيزوتسو في النهاية:

(١) انظر:

Izutsu, God and Man, p. 35.

«...فأن يُعزَل هذا التصميمُ الأساسي، أو كما سمَّاه سابير (Sapir) نفسه هذه «الإبداعية البنائية»، التي تحكم طبيعة وآلية عمل النسق القرآني ككل، يجب أن يمثِّل الغايةَ القصوى لكل متخصص في علم الدلالة عند مقاربته لهذا الكتاب [أي القرآن]، ما دام يعتبر مجال علم الدلالة علمًا ثقافيًّا. فقط عندما سننجح في القيام بهذا العمل، فسيمكننا أن نأمل في إلقاء الضوء على رؤية القرآن للعالم (Koranic Weltanschauung)، التي لن تكون من وجهة النظر الفلسفية سوى «الأنطولوجيا القرآنية» بذاتها التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل»[1].

إن هذه المقاربة الدلالية تبدو صالحة، في رأيي، ليس فقط لِمجموع لُغةٍ معينةٍ بشكل عام، أو لحقل معين فيها فحسب، بل هي صالحة كذلك للغة مؤلفٍ معيَّن، هو في حالتنا ابن الفارض. فقد قلنا إن «الإبداعية البنائية» للغة ما تنبع أصلاً من التجربة الأساسية التي بُنيت عليها تلك اللغة ومعجمُها. وعلى ذلك يمكننا أن نقول أيضًا إن فهم البنية الداخلية لمعجم نصٍّ ما على مستوى إبداعيته البنائية يعني التوصل إلى التبصُّر بالتجربة الأساسية والمصدرية التي بنى المؤلف عليها معجمه المحدد. وبهذه الطريقة يمكننا التوصل، قدرَ المستطاع، إلى فهمٍ وإدراكٍ أكمل وأتمَّ لتجربة مؤلِّفه الخاصة به، وهو هنا الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض.

وكان على أساس هذه المقدمات المفاهيمية أنني أجريت تحليلاً دلاليًّا على القصيدة الشهيرة لابن الفارض المعروفة بـ«التائية الكبرى»، وهي أهم القصائد في ديوانه بلا منازع، إذْ إن الشاعر عبر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل صورة. ولقد أظهر هذا التحليل الدلالي دون أدنى شك أن ضمير المتكلم «أنا» هو اللفظ المركزي أو الكلمة البؤرة (focus word) التي بَنى الشاعر عليها النسق اللغوي الخاص بقصيدته. والحق أنها الكلمة المركزية في معجمه بأكمله معنًى وإحصاءً. ومن ثم، فإن لفظة «أنا» يجب اعتبارها «الإبداعية أو العبقرية البنائية» الأساسية الخاصة بمعجم ابن الفارض الصوفي، إذْ إنها اللفظة المحورية المركزية التي بُني ونُظِّم حولها معجمُه بأكمله، وبالتالي، فهي اللفظة المفتاح (key-word) لفهم تجربة ابن الفارض الصوفية.

**على ضوء كل هذه الملاحظات اللغوية كان بإمكاني أن أختتم بحثي قائلاً:**

«.. إن لُبَّ تجربة ابن الفارض الصوفية يجب البحث عنه قبل كلِّ شيء في استيعاب الشاعر

---

(١) انظر:

Izutsu, God and Man, p. 35.

الشخصي والعميق لمفهوم «الإنسان الكامل»، وهو مفهوم شائع في البيئات الصوفية في عصره. فمن خلال مثلِ هذا التحقُّق بلغ الشاعر تمام وعيه بأنه قد حقَّق هدفه الأقصى ومراده الأغلى، الذي هو المصدر الأول والأعمق لكل تجربة باطنية صوفية (mystical experience)، أعني الاتحاد (union) بالمطلق. فلقد وجد الشاعر أنَّ «أنا»[ـه] التجريبي الإمبريقي (emperical) المُدرَك (على مستوى الوجود الإمبريقي) في أوَّلِ الطريق في مرحلة التعدد والثنائية (هو الفرق)، قد فنيَ في الرؤية النقية والشفافة (على مستوى الشهود) في الـ«أنا» الحقيقي المتفرد، وهو الـ«أنا» المطلق. فالآن، في مرحلة الوحدة الكونية الشاملة (على مستوى الجمع)، يخبَر الشاعر أن هناك «أنا» واحدًا مطلقًا، هو المركز الوحيد والمصدر المتفرد لكل الصفات والحركات في الكون. ففي هذا الـ«أنا» المطلق اندمج الشاعر اندماجًا تامًّا لا يبقى فيه أيُّ أثرٍ للـ«أنا» الفردي الإمبريقي السابق. وفي هذا الوعي الشفَّاف الجديد (هو الشهود الحقيقي) يُدرِك الشاعر الصوفي أن أيًّا ما كان يقال أو يُفعل في الكون كله، إنما يقال أو يُفعل من طرف ذلك الفاعل الواحد المطلق، الذي هو المركز الأوحد للكل، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة: «أنا»(١).

ومع هذا، ونحن نتعامل مع نصوص صوفية، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمِّ الوعي بأننا عبر التجربة الصوفية الباطنية نتخطى عالمَ التعبير الظاهري بالألفاظ والكلمات لكي ندخل في عالم الصمت، وهو الصمت الصوفي المتسامي. والواقع أن خبرة حقيقية بالمطلق لا يمكن التعبير عنها بحقيقتها وكليتها من خلال كلمات بشرية محصورة ومحدودة بحيِّزَيْ الزمان والمكان. إن التعبيرات والمهارات اللغوية البشرية كلَّها يُنظَر إليها من قِبَل الصوفية على أنها مجرَّد آثارٍ و إشاراتٍ لحقيقةٍ تُجاوِز على الدوام كل إدراك إنساني وتعبير لغوي.

لهذا، ففي خاتمة دراستي التحليلية حول تجربة عمر بن الفارض الصوفية في قصيدته الشهيرة «التائية الكبرى»، رأيت لزامًا عليَّ أيضًا أن أقول:

«وأخيرًا، ورغمَ كل جهد مبذول، فعلى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصوفي أخذ معه سِرَّ تجربته الصوفية الباطنية، حيث رجع عبر صمت الموت صوب تلك المنابع السامية الخفية

---

(١) انظر:
The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ, a critical edition by Giuseppe Scattolin, IFAO, Le Caire, 2004, p. 10 (English text).

لرحلته الروحية، أي إلى «كأس المحبة والولاء» تلك، وذلك «المحيط الفائض اللامحدود» اللذَيْن وجد فيهما الشاعر الصوفي «أنا»[ـه] الحقَّ أو «ذاتـ»[ـه] الأصلية الحقيقية. ولقد ترك الشاعر لنا قصيدته هذه لقراءتها على أنها مجرَّد آثارٍ لطريقٍ يُتَّبَع (فأحد عناوين القصيدة كان «نظْم السلوك» أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمطلقة التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيقٍ لذاته»[1].

## ٤- ملاحظات ختامية

### ٤-١: النص الصوفي والذوق:

الهِرْمِنيوطيقا عمل لا نهاية له. والواقع أنه مقاربة للحقيقة من خلال اللغة، وأما الحقيقة فتمتد دائمًا وراء كل لغة، وكل تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء في الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المذكورة آنفًا، أي أن الهِرْمِنيوطيقا عملية مستديمة بلا نهاية. والحق أن المرء بعد كل مجهوده للمقاربة من نص ما، يصير واعيًا بشكل متزايد أنه لكي يفهم الحقيقة المعبَّرة فيه، عليه أن يصير عينَ تلك الحقيقة و إلا، فلا سبيل له لفهم تلك الحقيقة. فهناك دائمًا، كما سبق أن قلنا، مسافة أُنطولوجية، وبالتالي مسافة معرفية إبستمولوجية تمنع الانصهار التام بين الأفقين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

إن الوجود (being) واللوجوس (logos) واحد، كما قال الفلاسفة اليونانيون، وفقط عند تحقيق هذه الوحدة يصل المرء إلى إدراكٍ فعليٍّ للحقيقة ذاتها. والواقع أن ذلك الانصهار بين الآفاق الذي تكلم عنه العالم الهِرْمِنيوطيقي الكبير جادامير لا يمكن تحقيقه بالكامل إلا إذا صاحبه الانصهار الوجودي (existential fusion) أيضًا. وهنا تقع في رأيي الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية الحقيقية، التي كثيرًا ما تُتجنَّب بطرق مختلفة. إن مقاربة من النصوص الصوفية (وكذلك من كل تعبير إنساني حقٍّ) بطريقة ذهنية وتقنية وعلمية محضة، لن تعود أبدًا كافية، رغم ضروريتها، لفهم التجربة الصوفية المعبَّر عنها في تلك النصوص. فعلى القارئ أولاً أن يصل، قدر المستطاع، إلى تناسُب (correspondence - affinity) داخلي حقيقي مع تلك الخبرة

---

(١) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ, p. 11.

الروحية الباطنية، إذا أراد حقًّا فهمها. والمقصود هنا بكلمة تناسب الحصول من طرف القارئ على نفس الخبرة الداخلية بالحقيقة ذاتها التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. ومن ناحية أخرى، فالمتصوفة طالما أشاروا إلى المسافة غير قابلة التخطي التي دائمًا ما تقع بين خبرتهم الباطنية وتعبيراتهم اللفظية. فقد عبر الصوفي العراقي عبد الجبار النفري (ت٣٥٤هـ/ ٩٦٥م أو ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) عن هذه الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية المحيِّرة بجملة في غاية الإصابة والدقة، وهي: «كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة»[1].

إذن، فلكي يَفهم المرء النصوص الصوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة القياسية (analogical) على أساس تحليلٍ ذهني مجرد للنص، أيضًا بما يمكن أن نسميها بمقاربة متسامية (anagogical) تناسُبية (correspondent)، محاولاً أن يرتقيَ إلى خبرة روحية وذوقية تتناسب وتلك الخاصةَ بالمؤلف الصوفي. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة تصلح أيضًا لحقول أخرى من الخبرة الإنسانية غير الصوفية، مثل الشعرية والفنية والأخلاقية.. إلخ. وقد يبدو جدَّ بديهي، ولكنه لا يؤخذ دائمًا في عين الاعتبار، أنه دون تناسُب داخلي ما مع تلك الحقائق العميقة، فلا أمل للمرء أن يصل إلى إدراكٍ حقيقيٍّ لها. فمثلاً، إذا لم يكن للمرء ذوق فنيٌّ حقيقي، فعبثًا يظل يتأمل في لوحاتٍ فنية، إذْ ليس هناك طريقة لفهمها إلا بالذوق الفني. ولهذا السبب يشدد المتصوفة باستمرار على أنَّ فهم حقيقتهم لا يتأتى إلا لمن له شيء من خبرتهم الباطنية وذوقهم الصوفي الخاص. فبدون ذلك، فإن المعنى الأعمق لنصوصهم الصوفية سيُقفِلت دائمًا من إدراك قارئٍ عقلانيٍّ محْض. ولقد حذَّر ابن الفارض نفسه قرَّاءه، وهو على أَتمِّ الوعي بأن الكلمات تأتي دائمًا قاصرة عن التعبير عن الحقيقة العالية، من ذلك الخطر في بيت مهم من قصيدته الشهيرة (التائية الكبرى ٣٩٧)، قائلاً:

وَعَـنِّيَ بِالتَّلْوِيـحِ يَفْهَـمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيـحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

من هذا المنطلق يمكن للمرء أن يرى أن مقاربة النصوص الصوفية ليست عملاً هيِّنًا يسيرًا. فهناك عدد من الخطوات يجب اتِّخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي هذا. يجب الانطلاق من «موضوعية» (objectivity) النص من خلال مقاربة سياقية (contextual) أو تزامنية (synchronic) منه مع تحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها. بعد ذلك، يجب المرور بمقاربة تاريخية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع وضع النص الصوفي في سياقه التاريخي

(١) النفرى، المواقف، ص ٥١.

متجنّبًا أيَّ إسقاطٍ فيه لأيِّ مفهوم أجنبيٍّ عنه. إلا أنَّ هذا كله لا يكفي للولوج العميق في الخبرة الباطنية المعبَّر عنها في ذلك النص. فعلى المرء أن ينقِّب أيضًا في الأبعاد عبر-التاريخية (metahistorical)، المتعالية والمتسامية (transcendental)، أي في الأبعاد الأنطولوجية لتلك الخبرة الصوفية، فمن دونها لا يمكنه إدراك أعماقها الروحية الباطنية ومقاصدها القصوى. وأخيرًا، فإن العمل الهِرْمِنيوطيقي يجب أن يُجرى على المستويَيْن، العلمي النظري والتجريبي العملي معًا، إذا كان هناك أملٌ في إدراك أعمق له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنْكَر أن هناك مقاربات أخرى من نص أدبي صوفي، من مثال المقاربة الفنية والبلاغية...إلخ. إلا أن مثل هذه المقاربات لا تمس البعد الأعمق للنص الصوفي، فعليها على كل حال أن تتَّبع المراحل المذكورة هنا لتحليل النص.

وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل باحث منصف لنفسه ولقرائه عليه أن يعترف بأنه لا يمكنه الادعاء أبدًا بأنه قد وصل إلى إدراك كامل للنص الصوفي. والسبب في ذلك أن مثل هذا الإدراك يمكن البلوغ إليه فقط من خلال انصهار تامٍّ في خبرة مؤلف ذلك النص، فهذا أمر مستحيل. فالواقع أنَّ هناك، كما قلنا، مسافةً أُنطولوجية أساسية لا تزال قائمة وغير قابلة للتخطي بين المؤلف وقارئه. هكذا، فإن إدراكنا للنصوص الصوفية سيظل دائمًا قاصرًا وغير كامل، وفي حاجة مستمرة للمزيد من البحث والخبرة داخلَ تلك الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المعروفة السالف ذكرها.

لذلك، فبعد كل عمل معمول به وبحث مبحوث عنه في النص الصوفي، فعلى كل باحث حقيقي في مجال التصوف أن يدخل آخر الأمر، كما قلنا، في الصمت الصوفي احترامًا لخبرة خطيرة بحقيقة تفوق كل تعبير بشري، هي الخبرة بالمطلق، وهو الله.

### ٤-٢: المتصوفة وجماعاتهم الدينية:

واكتمالاً لتأملاتنا هذه، يجب أن نشير إلى أبعادٍ أخرى للتجربة الصوفية لها أهمية كبرى لإدراكها الكامل. إن المتصوفة ليسوا أناسًا متفردين في حالة غريبة ومتصرفين فيها خارج حدود العقل البشري العادي، كما يلاحظ في الكثير من التصورات عن الصوفية الشائعة عند عامة الناس. وكذلك ليست الخبرة الصوفية الباطنية خبرة فردية شبه هستيرية خاصة بأفراد لهم مزاج مقلوب، غير طبيعي، كما لا يزال يتصورهم الكثير من الناس. وقد يرد هذا المفهوم في الاستعمال

التسويقي لكلمة «صوفي» (mystic) أو للفظ «درويش» في ثقافتنا التسويقية الاستهلاكية الحالية السابق ذكرها. وكذلك، ليست الخبرة الصوفية الباطنية ضربًا من الظواهر النفسانية الخارقة للعادة (parapsychology)، أو موقفًا شاذًّا خاصًّا بأفراد فاقدين التوازن النفسي، فيحبون أن يلوِّنوا الأمور بمشاعرهم النزْوِية، وأن يعيشوا في صدامات مستديمة مع جماعاتهم وتقاليدها الدينية. عكس ذلك كله، كما يثبته تاريخ الحركات الروحية الجادة في كل دين، فإن الخبرات الصوفية الحقيقية تأتي دائمًا متصلة اتصالاً وثيقًا بالتقاليد الدينية التي يتربى الصوفي بها وفيها يتأصَّل تأصلاً عميقًا. إن المتصوفة الحقيقيين هم جزء لا يتجزأ من تقاليدهم الدينية وتاريخها. فإضافة إلى ذلك، فإن المتصوفة الحقيقيين يريدون أن يمثلوا التأويل الأكثر راديكاليةً وأصالةً لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة يسعون إلى إصلاحها ضد كل شكل من الفساد والمساومة والتسطيح. هذه حقيقة يُثبتها الواقع التاريخي في كل الأديان، شرقًا وغربًا. وقد أوضحنا سابقًا كيف أن اللغة الصوفية في الإسلام لم تتكون خارج التقاليد الدينية الإسلامية، إنما تكونت تلك اللغة منذ بدايتها متأصلة في منبعيْها الأولَين، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية. فالمتصوفة زعموا دائمًا أنهم يريدون أن يعيشوا إيمانهم الإسلامي وأحكامه بكل جدية ودقة. لذلك، كما أوضحنا أكثر من مرة، فمن المستحيل أن تُفهم الخبرة الصوفية خارجة عن إطار التقاليد والثقافة الدينية الإسلامية. وهذا الموقف يصح أيضًا بالنسبة لسائر التقاليد الدينية العالمية. فليس من الممكن أن يصل المرء إلى حياة صوفية حقيقية من خلال تكوينه كوكتيل (cocktail) روحيًّا حسب مزاجه الشخصي حيث يخلط بين عناصر دينية روحية مختلفة جمعها حسب أهوائه الخاصة. فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في الكثير من التيارات الدينية المعاصرة المسمَّاة بِـ«العصر الجديد أو العصر البَعدي» (New Age or Next Age).

على ضوء هذا الواقع، فهناك عدد من المقاربات السطحية للخبرة الصوفية الباطنية التي يجب التحذير منها وتصحيحها، كما أثبته بطريقة مقنعة الفيلسوف الأمريكي المعاصر، ستيفن ت. كاتز (Stephen T. Katz) (١٩٤٤-) في العديد من أعماله القيمة في هذا الصدد[١]. لقد

(١) راجع:
Steven T. Katz (ed.), Mysticism and Philosophical Analysis, Sheldon Press, London, 1978; Id., Mysticism and Religious Traditions, Oxford University Press, New York, 1983; Id., Mysticism and Language, Oxford University Press, New York, 1992; Id., Mysticism and Sacred Scripture, Oxford University Press, New York, 2000.

أثبت ستيفن ت. كاتز بأدلة مقنعة، ردًّا على قراءات جدِّ سطحية للأدب الصوفي أن المتصوفة في كل دين يُثبتون أنهم في أغلب الأوقات هم المترجمون الأكثر أمانة للتقاليد الدينية القائمة في جماعاتهم. والواقع أنهم يجاهدون بكل قواهم وينقِّبون بجديَّة في تراثهم الديني لكي يصلوا إلى أعماقها غير المسبورة ومتطلباتها الأكثر راديكالية والتي عادة ما تظل مجهولة عند عامة المؤمنين فيها.

وحسب هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن تفسير «روحاني» أو «صوفي» للنصوص الدينية قد أنجزه المتصوفة، أو القدِّيسون، في تلك الأديان. لا شك أن قراءاتهم وتأويلاتهم هذه ينبغي أن تؤخذ في عين الاعتبار مع تلك التي قام بها العلماء المختصون فيها بآلياتهم الذهنية العقلية. فإننا نرى أن كلتا المقاربتين ضروريتان، بل يمكننا أن نقول إن المقاربة الأولى، أي الصوفية الروحانية، قد تذهب أبعد من الثانية، أي الدراسة العقلانية، في كشف المعاني العميقة للنصوص الدينية. ولقد أثبتنا سالفًا أن المقاربة الذهنية المحضة لا تستطيع أن تصل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية. فهناك حاجة إلى تناسب داخلي وروحي مع مضمون تلك النصوص الدينية بتجربة روحية متناسبة لكي يصل المرء بها إلى الفهم الصحيح لها. لذلك يمكننا أن نقول إن المتصوفة هم حقًّا المفسِّرون الأحق لتقاليدهم الدينية لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع حقيقتها المتضمنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات المتوفرة في قراءاتهم تُبرز تنوُّع الثروة الروحية المتضمَّنة في كل التقاليد الدينية والطرق المختلفة التي يمكن أن تُعاش وأن يُتفاعل معها في أزمنة وأماكن مختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير المختلفة لا تُستنتَج بمقاربة ذهنية مجردة، إنما تُستخرج من خلال خبرة عملية حيَّة بحقائق تلك النصوص الدينية الموحَى بها. وبهذا المعنى، فإن المتصوفة، مع الروحانيين في الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسرين الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها. إننا نرى أنه موضوع ينبغي، بل يجب التعمُّق فيه لإثراء التفاسير الدينية التقليدية إثراءً روحيًّا متجددًا ثمينًا.

وختامًا لهذا البحث في مجال الهِرْمنيوطيقا، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة منسوبة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت٤٠هـ/ ٦٦١م) قالها في موقفٍ جدِّ خطير. معروف أن معاوية بن أبي سفيان (ت٦٠هـ/ ٦٨٠م) في معركة صفِّين (ت٣٧هـ/ ٦٥٧م) عندما شعر بالهزيمة أمر جيشه أن يرفع مصاحف القرآن الكريم على أسنة الرماح، داعيًا بذلك إلى حكم كتاب الله

المباشر على الاختلاف حول الخلافة. فقد أثَّر ذلك المشهد في أنصار علي بن أبي طالب، حتى أبدوا استعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. حينذاك قال علي بن أبي طالب عبارته الشهيرة:

«وهذا القرآنُ إنما هو خطٌّ مستورٌ (في بعض النسخ مسطور) بين الدَّفَّتَيْن لا يَنطِقُ بلسانٍ، ولا بدَّ له من تَرجُمانٍ، إنما يَنطِق عنه الرجال»[1].

إن هذه العبارة تلخِّص في نظري بطريقة جميلة بليغة جوهر المسألة الهِرْمِنيوطيقية. فالواقع أن النصوص كلها، حتى تلك الموحَى بها، تظل في حد ذاتها «خطٌّ مسطورٌ بين الدفَّتَيْن»، صامتةً، لا تتكلم بذواتها: إنما الناس هم الذين يجعلونها تتكلم إما بالصواب أو بالخطأ. حقًّا، إن كل قراءة لنص ما، وحتى تلك التي تدَّعي أنها حرفية إلى أقصى درجة، تأتي دائمًا، ولا مناص، تفسيرًا وترجمةً لذلك النص، الذي لا بد له من «تَرجُمان»، كما قال علي بن أبي طالب: فهذا عين العملية الهِرْمِنيوطيقية. ومن هنا يبدو جليًّا أن المسألة الهِرْمِنيوطيقية لا يمكن تفاديها في قراءة الأعمال الأدبية بصفة عامة، وتلك الدينية والصوفية بصفة خاصة. إنها تأتي دائمًا في مقدمة كل قراءة لنص ديني صوفي.

لذلك، نرجو أن يكون هذا البحث قد ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية لمقاربة أكثرَ أمانةً وإدراكًا وعمقًا للنصوص الروحانية الباطنية (mystic) عامة، ولتلك الصوفية خاصة، مع تجنب ما قد يُفسد فهمها من إسقاطات وتأويلات لا محل ولا أساس لها فيها. هكذا، يستطيع القارئ أن يقترب من الخبرة الروحية المتضمَّنة حقًّا في تلك النصوص، فيتذوقَها حقَّ ذوقها، ويخبَرها ويُدركها في غايتها القصوى فينتفع منها خير الانتفاع.

---

(١) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح الشيخ نحمد عبده، المؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ نشر، جـ ٢، ص ٥.

# منهجية اللامنهجي

# Methodology of non-methodology

ليزا سعيد أبوزيد[*]

«قد تكون وحدة الرأي مناسبة للكنيسة، للضحايا الخائفين، لأسطورة ما (قديمة أو حديثة)، أو للتابعين الضعفاء لبعض الطغاة لكن تنوع الرأي ضروري للمعرفة الموضوعية. والمنهج الذي يشجع التنوع هو المنهج الوحيد الذي يتناسب مع النظرة الإنسانية» (بول فيرآبند)

## مقدمة

تحاول الدراسة تناول إشكالية مناهج البحث بعرض وتحليل وجهات النظر المختلفة، فنجد مثلا وجهة النظر الكلاسيكية، التي تتبنى مفهوم التقدم العلمي على أنه تراكمي، أي نظريات تتركم فوق بعضها البعض. كلما زاد عدد النظريات كلما تقدم العلم، وحتما هذا العلم يسير على منهج محدد لا يحيز عنه، أذن فهو كخطوط السكة الحديد لكل قطار خط سير وموعد للوصول وما على السائق إلا أن يتبع الخطة التي رسمت له مسبقا لكي يصل إلى النتيجة المعدة مسبقا أيضا.

مع كتاب توماس كون «بنية الثورات العلمية» The structure of scientific revaluation وبدء الدعوة إلى الاهتمام بتاريخ العلم ومحاولة التأكيد على الجانب الاجتماعي في المعرفة العلمية -سيسيولوجيا العلم - Sociology of science[1] وأن تقدم العلم ليس تراكم نظريات

---

(*) باحثة بجامعة القاهرة، تخصص فلسفة العلم النسوية.

(١) ويدرس مدى تأثير الظواهر الاجتماعية على تصورات ومفاهيم العالم والمعرفة العلمية.

و إنما سوف يتأتى من خلال الربط بين تاريخ العلم والواقع الفعلي في المجتمع. فدراسة تاريخ العلوم وظروف نشاءتها هي التي تمكننا من التقدم العلمي المنشود.

نادي توماس كون من خلال كتابه «بنية الثورات العلمية» بتحرير العلم من الأيدولوجيات، بمعنى ألا يكون وراء النظريات العلمية خلفيات أيديولوجية ولا يخدم مصالح سياسية. ينبغي أن يكون العلم متحرر والعالم أيضا حر فيما يفكر ويجرب ويتوصل من نظريات لا ليتوجه بعلمه إلى خدمة سياسة أو حزب بعينه.

وهذا ما أكده فيلسوف العلم الشهير بول فيرآبند (١٩٢٤-١٩٩٤) Paul Feyerabend من خلال كتابه «ضد المنهج» حيث طالب فيرآبند بالحرية المطلقة للعلماء وعدم الحجر على أفكارهم أو محاولة أدلجتها لتخدم شيء ما فالعلم لا وطن له ولا انتماء و إنما هو العلم للعلم أي العلم لذاته وللبشرية جمعاء. إذن فالحرية مطلب لا نقاش فيه في ساحة العلم والعلماء حتى تتوفر لهم البيئة الطبيعية، فطالب بالحرية الكاملة للعلم وفصله عن أي أيديولوجيات، وأيضا كفالة الحرية للعالم الذي يقوم بالعلم وتوفير المناخ الذي يساعده على الإنتاج و إزالة العراقيل التي تعرقل عمله.

## أولاً: الاتجاه الكلاسيكي وانهيار الموضوعية

**« كان التصور السائد للعلم حتى منتصف القرن العشرين يذهب إلى أن العلم في جوهره ليس شيئاً غير البحث المنهجي عن المعرفة، حيث كانت صفة المنهجية تميزه عن ضروب المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى التنظيم ويمكن القول وفقاً لتلك النظرة أن المنهج هو العنصر الثابت والباقي في كل معرفة تريد أن تكون علماً»**[١]

العلم الكلاسيكي استند على مجموعة ثوابت وهي: التمسك بالمنهج الاستقرائي رغم كل عيوبه **«التسليم بالمنهج الاستقرائي هو الكفيل بجعل مشكلة العلوم الإنسانية إشكالية بل مأزمة لا مخرج منها»**[٢].

(١) خالد قطب، التعددية المنهجية في فلسفة العلم، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، صـ٣١.

(٢) يمنى طريف الخولي، مشكلات العلوم الإنسانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٢، صـ١٥٥.

اتخاذه من الفرض والملاحظة الأساس في العلم مع رسم طريق للفرض العلمي لا يحيد عنه. استبعاد القيم والأخلاق في العلم بحجة الموضوعية والدقة العلمية، أسطورة العقلانية والموضوعية المطلقة.

كل هذا كان كفيلًا بهدم المنهج الكلاسيكي في العلم لننتقل إلى منهج أكثر ملائمة للظروف العلمية المعاصرة التي أوضحت مدى الخطأ والتناقض الصارخ في مسلمات العلم الكلاسيكي آنذاك وجاء العلم بما يؤيد الجديد ويهدم المسلمات السابقة من نسبية آينشتاين إلى مبدأ اللاتعين عند هيزنبرج وتطور الفيزياء والرياضيات والمنطق الغائم، والكثير ومازال مما ينفي بشكل قاطع وجود ما يسمى بالمنهج الواحد والعقلانية وامتلاك الحقيقة المطلقة والموضوعية النقية لتحل محلهم تعددية المناهج والموضوعية المشوبة والنسبية.

**لا العلم ولا العقلانية هما معايير التميز الحقيقي بل مجرد تقاليد خاصة غير واعية بالخلفية التاريخية للعلوم.[١]**

**الخلفية التاريخية للعلوم هي السبيل إلى تطويرها فمن معرفة تاريخ تكون النظرية والمراحل التي مرت بها يمكننا أن نطورها ونصل بها إلى درجة عالية من المصداقية ونتفادى الكثير من الأخطاء وتبديد الوقت.**

### ولكن ماذا يعني المنهج method؟

**«المنهج هو مشترك إنساني عام.... بمفهومه الواسع هو آليات العقل البشري عموماً في البحث والاستدلال والإنشاء، وبمفهومه المحدد: هو طرق علمية تعني بالوسائل والإجراءات والخطوات التي يتبعها الباحث في انتقاله من و إلى النتائج وفي وصوله إلى الغاية المنشودة من البحث»[٢].**

**«العلم هو النجاح الهائل للمؤسسة الإنسانية، ودراسة المنهج العلمي هي محاولة لتبين/ تمييز النشاطات العلمية من خلال النجاح الذي تحققه»[٣].**

---

(1) Paul Feyerabend,Aganist method, Third edition published by Verso 1993,p214 "Neither science nor rationality are universal measures of excellence. They are Particular traditions, unaware of their historical grounding"

(٢) يمنى طريف الخولي، نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي... رؤية فلسفية، سلسة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢، المجلد ٤٣، أكتوبر - ديسمبر، ٢٠١٤، صـ ١٢١.

(3) Scientific Method، The Stanford Encyclopedia of Philosophy، First published Fri Nov 13, 2015، http://plato.stanford.edu/entries/scientific-method/#Con

كان السائد هو الاهتمام بالمنهج أكثر منه الاهتمام بالنظرية. ولما لا وإن كان المنهج هو الطريق أو الخريطة التي سأصل من خلاله للنظرية، فهو يمثل منطقة الأمان بالنسبة للباحث العلمي يطمئنه أن لديه الخريطة التي سوف يستخدمها دون أن يجهد عقله في التفكير أو ينتابه القلق من وصوله لبعض النتائج الغير معروفة من قبل أو غير منطقية حسب طريقة التفكير المعاصرة له.

ساد تقديس المناهج والقوالب والمعرفة العلمية الصحيحة مائة بالمائة والتي لا يمكن الشك فيها لأنها قائمة على دراسات موضوعية مجردة ودقيقة.

**«هناك شيء أكثر أهمية من الاكتشافات الجميلة وهو معرفة المنهج الذي تمت به هذه الاكتشافات»**[١]. ليبنتز

**«العلم نشاط دقيق، فلابد أن يكون تميزه على أساس دقيق دقته، إن لم يكن تميزه على أساس منطقه، أي منهجه»**[٢].

**«معرفة المنهج الذي أرشد أي رجل عبقري، ليس أقل فائدة من اكتشافاته ذاتها، سواء بالنسبة لتقدم العلوم أو بالنسبة لمجد هذا العالم الشخص. فهذا المنهج هو دائما أكثر العناصر أهمية»** [٣]عالم الفلك والرياضيات بير سيمون لا بلاس.

الموضوع ليس فقط تقديس المنهج وإنما أيضا توريثه، فإذا حقق منهج ما تقدم ما في نظرية ما، هنا يتحول إلى مثال يحتذي به، ودليل سير لباقي العلماء.

المنهج العلمي الكلاسيكي كان يقوم في أساسه على إنكار ذات العالم للوصول إلى الموضوعية العلمية بشكل دقيق كما كان يزعم، فعلى الباحث أن ينحي ميوله ورغباته جانباً بشكل كامل حتى يصل إلى درجة الموضوعية المطلوبة. ولكن علم النفس أكد لنا خطأ كل هذه الادعاءات وأثبت كيف أن ذات الباحث تؤثر بشكل كبير على موضوعه وعلى سبيل المثال الملاحظة واختلافها من شخص لآخر يرجع إلى أسباب متعددة تختلف من شخص إلى

(١) كلود بريزنسكي، تاريخ العلوم، ترجمة سارة رجائي صـ٩.

(٢) يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم منطق العلم، الهيئة العامة للكتاب، ط٢، القاهرة مصر، ٢٠٠٣، صـ١٤.

(٣) المرجع السابق، صـ٩.

آخر وتأتي نتيجة ملاحظه تجربة ما مثلا مختلفة والجميع على صواب، ويكون التفسير البديهي هنا هو النوازع الذاتية للباحث.

ولكن بوجهة نظر أخرى ألا ترى الكثير ممن لم يلتزم بالمنهج السائد توصلوا إلى أفكار رائعة كان من شأنها لا تغيير منهج أو إضافة نظريات فحسب وإنما تغيير مسار البشرية.

فلنعود بالذاكرة إلى نيوتن الذي خالف نظرية أرسطو. وجاليليو وكوبونيقوس وآينشتاين، كانت نظره المجتمع حينها أنهم أشخاص مجانين ضد المألوف وتم رفضهم والتقليل من شأنهم ولكن مع الوقت اتضح العكس تماما.

يقول كارل بوبر فيلسوف العقلانية «**في الوقت الحاضر باتت البدعة الشائعة في العلوم هي الالتجاء للمعرفة التخصصية وسلطة الخبراء والبدعة الشائعة في الفلسفة هي تشويه سمعة العلم والعقلانية**»[١].

ورد فيلسوف العلم الشهير بول فيرآبند « **قواعد بوبر المنهجية لا تساهم في نمو المعرفة وإنما في واقع الأمر تعوق هذا النمو وهذه القواعد باختصار لا فائدة لها بالنسبة للعلم**»[٢].

**اتسم العلم الكلاسيكي بملمحين كانوا هما الطريق الذي أدى إلى انهيارهما:**

١- مفهوم الموضوعية objectivity.

٢- العقلانية rationalism.

ومع انهيارهما وتنافيهم مع منطق العلم حاولت الجماعة العلمية آنذاك التصدي للأمر ولكن مع مرور الوقت تفاقمت المشاكل فحاولوا أن يبقوا على النظام القائم مع بعد التعديلات ولكن في النهاية تفاقمت الأحداث شيئا فشيئا وتم رفض ثوابت العلم الكلاسيكي ولم تعد الموضوعية مطلقة بل مشوبة والعقلانية تحولت إلى نسبية. وانطلق النداء إلى التعددية والتخفيف من العقلانية إلى البساطة والوسطية بدلا عن الدقة المجحفة.

---

(١) كارل بوبر، أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، العدد ٢٩٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون الكويت ٢٠٠٥، صـ٢٥.

(٢) بول فيرآبند، ثلاثة محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد سيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، صـ٢٥.

## ثانياً: الاتجاه النقدي وبزوغ فجر النسبية

مع انهيار الموضوعية والعقلانية انتهت أسطورة المنهج انطلقت الدعوة إلى التعددية المنهجية والنسبية.

**«أساس المعرفة العلمية لا يعتمد على مجموعة من القوانين والمناهج العلمية الثابتة، وإنما تلعب الخلفيات المعرفية والأيديولوجية دورها في التفسيرات التي يهتدي إليها العلماء وفلاسفة العلم للظواهر والنظريات العلمية، وبالتالي انتفت فكرة وجود منهج علمي ثابت يتميز بالدقة والصرامة، لهذا رفض فلاسفة العلم المعاصرون الصدق المطلق في العلم الذي يمكن أن نميز به خطاباً علمياً ما ويعلن تفوقه على الخطابات العلمية وغير العلمية الأخرى»**(١).

ومن هنا انهارت الموضوعية والعقلانية السمتين المؤسستين للعلم الكلاسيكي وليس هذا فحسب وانما نتطرق أيضا لموضوع ذات العارف الذي يقوم بالعملية المعرفية، ففي العلم الكلاسيكي كان ينبغي عليه أن ينحي ذاته جانبا ويبعد تماما ميوله وأهوائه الشخصية عن موضوع البحث تحرياً للموضوعية الكاملة ولكن جاءت النتيجة بعلم بعيد عن الواقع وأصبح العالم مغترب عما يدرس وجاءت فجوة أخرى مطروحة في ساحة العلم الكلاسيكي.

وتبعا لنظرية توماس كون في الثورات العلمية أصبحت الأرضية العلمية متهيئة. فقد دخلنا في مرحلة paradigm shift وهي مرحلة التحول من نظرية إلى أخرى وصولا إلى النتيجة وهي النموذج الإرشادي الجديد new paradigm.

جاءت نظرية النسبية لآينشتاين بمثابة القنبلة التي حطمت كل شيء، انتهت الموضوعية والبحث عن الحقيقة المطلقة، وأكدت التجارب ما دعت له النسبية وظهرت الكثير من النظريات الداعمة مثل: نظرية الفوضى، المنطق الغائم، وغيرها، لتعلن قيم جديدة لعلم جديد أبرز سماته التعددية والنسبية ورفض الثنائيات والاهتمام بالذات العارفة.

«إعادة النظر في التصورات والمفاهيم والمناهج والمعايير العلمية التي تمثل عقبات في مسيرة التقدم العلمي وإزالتها حتى يسير العلم على دربه التقدمي، ووضع تصورات جديدة في فلسفة العلم تقوم على التعددية المنهجية، تلك التعددية التي تسمح بتقديم وجهات مختلفة من

---

(١) خالد قطب، التعددية المنهجية، مرجع سابق، صـ١١.

النظر وبدائل لوجهات النظر المقبولة وتعمل على مقارنة الأفكار بعضها ببعض والاستفادة من كل وجهات النظر حتى تلك التي تم تبنيها في الماضي عن طريق منافسيها»[١]

ومما سبق سيكون هو الطريق والمنهج الذي يفترض أن يسير عليه العلم.

## ثالثا: التعددية المنهجية كنموذج إرشادي جديد

**«لكل علم مقومات ثلاثة: موضوعة ومنهجة والإنسان القائم عليه وبينما يختلف الموضوع بداهة من علم إلى آخر فإن طبيعة المنهج مازالت غير محددة، فهل يتعدد المنهج أم يتوحد؟ بعبارة أخرى هل تتوحد تلك القواعد التي يلتزم بها كل عالم في دروب علمه أيا كان موضوعه أم تتعدد بحسب موضوع علمه؟ وما زاد الأمر صعوبة أن المنهج قد استخدم في البحث في أمرين مختلفين: للبحث في العلم نفسه والبحث عن الفلسفة الكامنة وراء العلم. ومن ثم جرى فصل العلم عن المناخ الاجتماعي الذي يستهدف حقائق مطلقة مجردة ثابتة»[٢].**

الموضوع، المنهج، الإنسان القائم عليه. تمحور اهتمام العلم الكلاسيكي على منهجه ولم يهتم بمحورين لهما دور كبير في تقدمه.

اتخذت التعددية المنهجية في فلسفة العلم المعاصرة عدة ملامح نذكر منها:

- أن العلم أصبح ممكناً دون أن يكون هناك خبرة حسية أو تجارب علمية حاسمة.
- ليس ثمة قاعدة منهجية ما يمكن أن تقود عمل العلم وتقدمه دون أن يكون هناك اختراقات لها أو حجج معاكسه تقدم بدائل أفضل.
- أن العلم، مع التعددية المنهجية المنشودة أصبح له طابعه الإنساني والاجتماعي، حيث تسعى هذه التعددية إلى أنسنه العلم والاهتمام بالموجود الإنساني ومشكلاته الناشئة عن سيطرة منهج علمي واحد ووحيد.»[٣]

ستعمل التعددية المنهجية إلى مد نطاق مساحة الحرية في العلم والتفكير، ستفتح الباب إلى

---

(١) المرجع السابق صـ١٣.

(٢) حسين علي، العلم والايديولوجيا، الدار المصرية السعودية، ط١، القاهرة، ٢٠٠٩، صـ ٩.

(٣) خالد قطب، التعددية المنهجية، صـ ١٣-١٤.

تداول أراء متعددة ومختلفة والتي تعمل على إتاحة فرص النقد وتبادل الخبرات بين العلماء وتحريك مياه العلم الراكدة، ستكسبنا شجاعة علمية لابد من التحلي بها من أجل مصلحة العلم.

**«إن التعددية جامعة ورحيبة الآفاق، تهبنا سبلاً مختلفة للرؤية والشعور والتفكير والتقويم، وعلى مستوى أساس»[١].**

كل منا يمتلك رؤية تتفق أو تختلف مع أخرى ولكنها مفيدة في كل الأحوال لقد جاءت التعددية المنهجية لتفتح باباً جديداً للإبداع والتفكير الإبداعي الخلاق.

## رابعاً: فلسفة اللامنهجي

تعددية المناهج وصلت بنا إلى مرحلة إنكار وجود منهج من الأساس وساعد في ذلك التطور الكبير في علم الفيزياء والفلك الذي يثبت لنا كل يوم سخف وجود ما نسميه بالقواعد والقوانين.

العلم تؤسسه الفوضى، والنظرية الفوضوية هي الأكثر إنسانية وملائمة للحث على إحراز التقدم أكثر من قانون العلم وأنظمته البديلة.[٢]

**«الفوضوية تساعد على تحقيق التقدم بأي معنى من المعاني التي يختارها الفرد وحتى العلم ذو القوانين والنظم سوف ينجح فقط إذا سمح بحدوث خطوات فوضوية من آن لآخر»[٣].**

هذا ما تبناه فيرآبند وسيكون التركيز هنا على كتاب مهم للغاية وآثار تساؤلات كثيرة حين صدوره وهو « ضد المنهج» Against method لبول فيرآبند، ومن خلاله ستنطلق الأفكار التي تدافع عن العلم، وبدأ من نظرية الفوضى التي تعم الكون وكيف أنها تبرهن على أن العلم فوضوي هو الآخر ولا يخضع لقوانين و إنما هو حر وكذلك العامل به يجب أن تتوفر له الحرية و إلا لن يتمكن من الإبداع.

**«لا توجد فكرة مهما كانت قديمة أو سخيفة غير قادرة على تحسين معارفنا، لقد استوعب العلم**

---

(١) ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٠٦، الكويت، ٢٠١٤، صـ ١٦٨.

(2) Paul Feyerabend,Aganist method, Third edition published by Verso 1993,p20
" Science is an essentially anarchic enterprise: theoretical anarchism is more humanitarian and more likely to encourage progress than its law-and-order alternatives."

(3) Ibid.P.39.

**كل تاريخ الفكر وتم استخدامه لتحسين كل نظرية على حدة، ولا يتم رفض أي تدخل سياسي لربما تكون هناك حاجة إليه للتغلب على كلفنية العلم التي تقاوم بدائل الوضع الراهن.»[١].**

«يسلم فيرآبند بمبدأين أساسين و يأمل في أن يأخذ العلماء بهما من أجل تقدم العلم:

المبدأ الأول: وفرة النظريات the principle proliferation.

المبدأ الثاني: التشبث the principle of tenacity

المبدأ الأول يتمثل في اختراع وتطوير نظريات لا تتسق مع وجهات النظر المقبولة، حتى وإن كانت هذه النظريات المقبولة عالية التأييد وتحظى بقبول.

المبدأ الثاني في النصح باختيار نظرية تعد بالوصول إلى أفضل النتائج المثمرة والتشبث بها حتى إذا كانت تواجه صعوبات كبيرة»[٢].

«لقد اكتشفت أن مبادئ الفيزياء الهامة تقوم على افتراضات منهجية يتم تجاوزها مع تقدم علم الفيزياء، فالفيزياء وان كانت تستمد سلطتها من تلك الأفكار، غير أنه لا يؤخذ بها أبدا أثناء البحث الفعلي»[٣].

**ثم يتطرق أيضا لجزءين مهمين للغاية وهما:**

١- ارتباط العلم بالمجتمع.

٢- التفرقة بين العلمي واللا علمي.

٣- التوجه الأيديولوجي.

«ليس هناك فكرة مهما كانت قديمة سخيفة غير قادرة على تطوير معرفتنا ولقد تم امتصاص تاريخ الفكر كله في العلم ويتم استخدامه لتطوير كل نظرية مفردة. وقد تكن هناك حاجة إليه للتغلب على الغلو في الوطنية العلمية التي تقاوم البدائل لحالة التعايش»[٤].

---

(1) Ibid.P.33.

"There is no idea, however ancient and absurd, that is not capable of improving our knowledge. The whole history of thought is absorbed into science and is used for improving every single theory. Nor is political interference rejected. It may be needed to overcome the Calvinism of science that resists alternatives to the status quo."

(2) Ibid.P.21-22.

(٣) بول فيرآبند، ثلاثة محاورات في المعرفة، محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندرية.ص٧.

(4) Against method P67.

ويوضح فيرآبند هذه الفكرة من خلال التوجه الأيديولوجي للعلم والسيطرة الغربية التي تسعي إلى إثبات انها الوحيدة العقلانية الصحيحة وما عداها فيجب هدمه، وهي فقط التي تضع المعايير لما هو علمي أو لا علمي وضرب مثل بالطب الصيني أو التداوي بالأعشاب والطرق التقليدية القديمة لا يجب رفضها أو التخلي عنها لا نها تمثل مرحلة مهمه في تطور العلم يجب أن توضع في الاعتبار وبالمثل نجد الطب الفرعوني (الرفلكسولوجي) العلاج بالموسيقى، العلاج بالضوء، الحجامة والطب النبوي، وغيره لما لا يعد مرحلة مهمة في تاريخ تطور الطب والعلوم بدلا عن رفضها ووسمها باللاعقلانية.

يبرر فيرآبند السبب بإرجاعه إلى التوجه الأيديولوجي وسيطرة الفئة الغربية على العلم من أجل أن تكون لها الزعامة.

«لقد انبثقت البنية التراتبية الهرمية عن الثنائية الغربية عن تفكير إما أو، وهي قائمة على المنطق الخطي التصنيف المطلق للأشياء جميعا. ينظر إلى النور والظلام على أنهما يتصارعان لان تفكيرانا صار يقبل الفكرة القائلة إنهما لا يمكن أن يتواجدا معا ولكن الكائن البشري لا هو أبله تماماً ولا هو عاقل من رأسه إلى إخمص قدميه»[١].

## خامسا: نحو بحث يدفعه الحب

سنتحول إلى وجهة نظر مغايرة تماما لمناهج البحث الكلاسيكية وهي مناهج البحث النسوية، فقد انتقدت النسوية مناهج البحث التقليدية نتيجة لإخفاقها في الكثير مما يتطلب العلم المعاصر وابتكروا منهجًا جديدًا أطلقوا عليه منهج تصعيد الوعي Consciousness raising أي مشاركة الخبرات الشخصية لتشكل الخبرة جزء مهم وجاد من العمل المعرفي، حاولت النسوية من خلاله معالجة القصور في مناهج البحث التقليدية التي وضعت الأهمية الأولى للفرض والملاحظة واستبعدت القيم والأخلاق في محاولتها للوصول إلى الموضوعية المطلقة، فجاء منهج تصعيد الوعي ليؤكد على أهمية الوعي الذاتي والخبرات المهمشة وأصبح تحديد مكان الباحث في العملية المعرفية هو الهدف الرئيسي واعتبار خبرته الشخصية جزء مهم للغاية من تكوينها.

أما عن تعريف المنهج فتعرفه ساندرا هاردنج Sandra Harding فيلسوفة العلم الشهيرة

(١) انثوية العلم، ١٦٧ص.

بأنه « المنهج (بشكل عام) هو الطريقة التي تؤدي إلى غاية معينة أو هو وسيلة لتحقيق هدف، والمنهج بمعناه الفلسفي هو وسيلة للمعرفة، وبمعناه العلمي هو طريقة سير العلماء في عملهم أو في بحوثهم»(١).

وتعرفه لورين كود في موسوعتها «الميثودولوجيا هي دراسة للمناهج وطريقة تطبيقها في البحث وتفحص البراهين والأدلة التي تكون وتشكل المعرفة»(٢).

«العالم ليس مجرد عقل يلاحظ ويفكر ويدين تباشران التجريب، مثلما تصوره الميثودلوجيا المعهوده التي تقوم على أساس أن عماد المنهج العلمي شقان هما الفرض والملاحظة أو النظرية والتجربة أو العقل والحواس. السيد والدماغ، العالم أكثر ثراء من الإنسان العادي وهو يدخل المختبر بمجامع نفسه. الميثودلوجيا التقليدية تركز على العقل والحواس، وقد تضيف الخيال والحدس. لكن ماذا عن الشعور والاحساس والعاطفة والوجد والانفعال والتذوق والاستمتاع والمعايشة والعلاقات مع الزملاء ومع المؤسسة العلمية، النسوية ترى أن يؤخذ كل هذا في الاعتبار إذا رمنا تفسيرا متكاملا للمنهج العلمي»(٣).

الفلسفة النسوية تعتبر من أهم نقاد الميثودلوجيا بشكلها التقليدي وفلسفة العلم المعاصرة، ويمكن اعتبارها نموذج إرشادي جديد/ براديم، يحاول أن يعالج مشكلات العلم في عصرنا الحديث من خلال دراسة تاريخ العلم بوجهة نظر مغايرة تقوم على الحق والإنصاف للآخر المهمش، وتحيي من جديد فكرة القيم في العلم، الأخلاقية، الاجتماعية، قبول الآخر، لكي يتشكل العلم بشكل إنساني منصف لجميع المشتغلين بيه وذات جدوى مجتمعية أيضا.

لذلك اهتمت النسوية في تناولها للميثودولوجيا / مناهج البحث بأن تظهر لنا مناهج جديدة يمكن الاعتماد عليها أو على الأقل تجربتها كالشعور والعاطفة والخيال محاولة أن تزيح الرواسب التي تقلل من شأن العاطفة والخيال والذات العارفة، فتنتقد بشدة صورة الموضوعية والعقلانية العلمية وتفندها بشكل يوضح للجميع أن استبعاد القيم والمشاعر من العلم كان هو الأساس للمشكلات التي ظهرت فيما بعد.

---

(1) Lorraine code, Encyclopedia of Feminist Theories. London: Rutledge, 2000, P339.

(2) Ibid.

(٣) أنثوية العلم ١١٨، ١٣٩.

«إننا في حاجه إلى الإتيان بقيم أخرى لتلقي بثقلها في الحكم على نظرياتنا العلمية، قيم من قبيل الاتساق الداخلي والبساطة والتساوق مع معتقداتنا وقيمنا الأخرى»[١].

## خاتمة

كان هذا هو السؤال الرئيسي والإشكالية المطروحة في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية لعام ٢٠١٤. هل غابت مادة مناهج البحث من تراثنا القديم، ولماذا نستمدها من التراث الغربي في تدريسنا وتأليفنا؟

**وهنا يمكننا قسمة السؤال إلى محورين:**

**أولا:** لماذا غابت مادة مناهج البحث في تراثنا القديم؟

**ثانيا:** لماذا نستمدها من التراث الغربي في التدريس والتأليف؟!

تطرح أستاذة الفلسفة المتميزة بجامعة القاهرة الأستاذة الدكتورة يمنى طريف الخولي هذه الإشكالية في بحث لها بعنوان «نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي «فتتسأل» المنهجية العلمية الغربية منذ بيكون وديكارت، قد نمت وتطورت وتألقت تعبيراً عن الثقافة المادية والرؤية الوضعية. بل وأكثر من ذلك فحين نقول -مثلا-المنهجية الإنجليزية تقفز إلى الأذهان التجريبية الكلاسيكية، وحين نقول المنهجية الألمانية يتبدى طابع الدقة والاستدلال المحكم، وحين نقول المنهجية اليابانية يتصدر الحديث روح الجماعة ونبذ الفردية المطلقة... إلخ، والسؤال الذي تلح الإجابة عنه: ماذا حين نقول المنهجية الإسلامية؟»[٢].

هل تتطور المنهجية الإسلامية بالطريقة نفسها التي تتطور بها المنهجية الغربية لكي تجاريها في التقدم أو حتى تتفوق عليها؟

**أولا:** غابت مادة مناهج البحث في تراثنا القديم يمكن أن نرجعه إلى أن مناهج البحث الغربية تتطور باستمرار وتعالج مشكلاتها وتطرح الجديد بما يجعلها أكثر ملائمة واستمرارية

(١) أوما ناريان وساندرا هاردنغ، نقض مركزية المركز-الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات، ت/ يمنى طريف الخولي، جـ٢، سلسلة عالم المعرفة عدد ٣٩٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ٢٠١٣، صـ ٢٠٧.

(٢) يمنى طريف الخولي، نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي، مرجع سابق صـ ١٢٢.

مع المتطلبات الحديثة وتنتقل من نموذج إرشادي إلى آخر جديد دون أدنى حرج بل على العكس دائما ما يرحبون بالجديد والدليل على ذلك هو ما قام به بول فيرآبند في كتابه «ضد المنهج» الذي رفض فيه وجود منهج ثابت يرسم للباحث ويتبعه العلماء أصلا.

على الجانب الآخر مازالت المنهجية الإسلامية تقدس المناهج القديمة كما هي لدرجة أن تم وضعها في رفوف الآثار التي لا يجب المساس بها مما دفع بالباحثين إلى تركها واللجوء إلى المناهج الغربية المستساغة والتي تلبى احتياجات البحث العلمي المتطور باستمرار وترحب بما هو جديد وتفتح أبواب النقد على مصراعيه.

**الجزء الثاني:** يمكن أن نرجعها إلى غياب ما يميز المناهج الغربية ومن ثم فالمناهج التراثية جامدة ولا تتلاءم مع موضوعات البحث الجديدة وهنا نحن بحاجة إلى إعادة النظر فيها وتطويرها بما يلائم المتطلبات المعاصرة وأيضا البحث بطريقة مختلفة، فينقسم العلم إلى جانبين، الأول: دراسة وتحليل المنهجية الإسلامية والثاني نقدها وتطويرها ومن ثم تجاوزها وبدء التفكير في اتجاه مغاير على سبيل المثال تتناول الميثودولوجيا النسوية إنتاج ميثودلوجيا مختلفة عن مناهج البحث الغربية المتعارف عليها فأنتجت ميثودولوجيا تضم ما رفضته المناهج العلمية من القيم والأخلاق وعلاقتها بالمجتمع وظهرت ما سمي بعلم اجتماع العلم وأيضا الابستمولوجيا الاجتماعية وغيره.

يقول ريتشارد ديكينز «أمام العلم معركتان عليه أن يخوضهما، معركة قلوب ومعركة عقول إنها معركتان تجريان على جبهتين معركة ضد الخرافة والجهل من جانب ومعركة ضد مقاومة التقدم المتشحة برداء فكري زائف من جانب آخر» ريتشارد ديكينز[١].

والآن مع المنهج أم ضد المنهج أم مع تعددية المناهج أو ربما شيء أخر تماما. مما لا شك فيه أن المنهج العلمي هو جزء لا يمكن إنكاره من تتطور العلم. فينبغي التفكير بشكل مغاير للتقليد ذو أفق مفتوح وحرية علمية مطلقة. ربما يكون هذا الحل وربما أيضا هناك الكثير من الحلول التي تنتظر من ينقب عنها. ربما.

---

(١) نقلا عن ليزا راندل، الطرق على أبواب السماء، ترجمة أميرة على عبد الصادق، مراجعة محمد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ٢٠١٥.

## قائمة المراجع

١- خالد قطب، التعددية المنهجية في فلسفة العلم، المكتبة الاكاديمية، القاهرة، مصر.

٢- يمنى طريف الخولي، مشكلات العلوم الإنسانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٢.

٣- أحمد محمد قاسم، المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٠.

٤- كلود بريزنسكي، تاريخ العلوم، ترجمة سارة رجائي.

٥- يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم منطق العلم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر٢٠٠٣.

٦- حسين علي، العلم والايديولوجيا، الدار المصرية السعودية، ط١، القاهرة، ٢٠٠٩.

٧- ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت العدد ٣٠٦، ٢٠١٤.

٨- كارل بوبر، أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، العدد ٢٩٢، ٢٠٠٥.

٩- بول فيرآبند، ثلاثة محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد سيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص٢٥، مصر.

١٠- أوما ناريان وساندرا هاردنغ، نقض مركزية المركز-الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات ترجمة يمنى طريف الخولي، الجزء الثاني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عدد ٣٩٦، ٢٠١٣.

11- Lorraine code, Encyclopedia of Feminist Theories. London: Rutledge, 2000.

12- Paul Feyerabend, Aganist method, Third edition published by Verso 1993.

13- Sandra Harding, feminism and methodology, Indiana University press, USA, 1987.